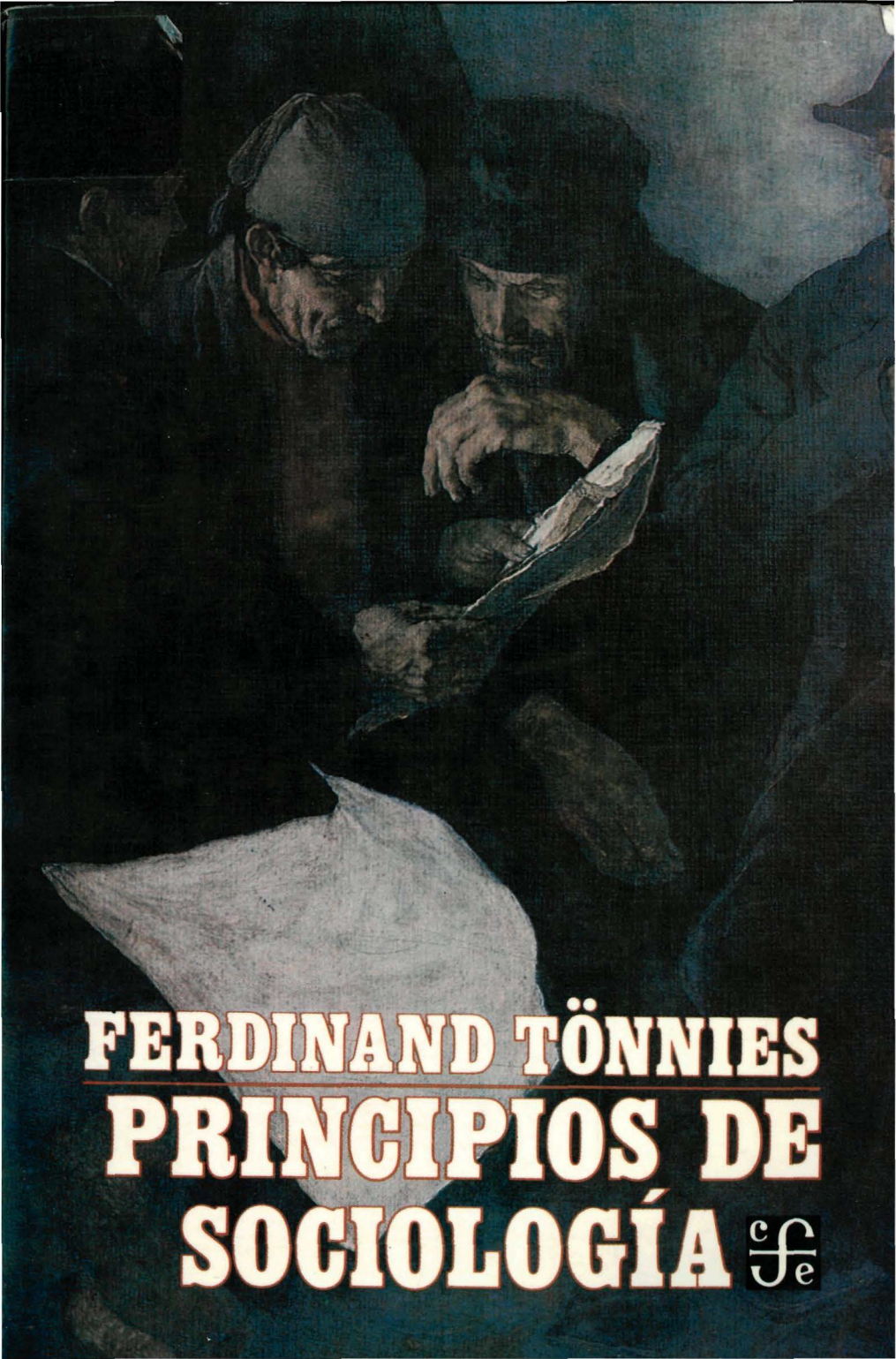

FERDINAND TÖNNIES

PRINCIPIOS DE SOCIOLOGÍA

cfe

FERDINAND TÖNNIES

PRINCIPIOS DE SOCIOLOGÍA

Traducción de
VICENTE LLORÉNS

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Contra esta Introducción *cabe hacer cuatro objeciones que quiero discutir brevemente y dejar resueltas, si es posible:*

1. Se dirá, con razón, que he descuidado mi propia diferenciación entre Sociología general y especial (véanse mis Soziologische Studien und Kritiken, II, nº XLII). *Sólo he tenido en cuenta la Sociología especial y únicamente en su parte pura, esto es, conceptual, bien que en la última sección del libro hago referencia a la Sociología aplicada y empírica. Estoy completamente de acuerdo en que todas las doctrinas que tratan de la convivencia humana deben examinarse en su conexión dentro de un gran conjunto, y afirmo, además, que la Sociología general, que comprende asimismo a la antropología física en su significación sociológica y a la psicología social, debería servir de fundamento a un sistema completo de Sociología especial. Sin embargo, considero también oportuno entender la Sociología en su sentido peculiar concretamente como Sociología pura o teórica, del mismo modo que cuando se habla de matemáticas, entendemos en primer término la matemática pura y cuando nos referimos a la psicología, la psicología humana únicamente. Por eso quiero asignar a la biología todas las doctrinas referentes a la convivencia de los animales y de las mismas plantas; y no sólo por razones de economía de pensamiento, sino también porque la conciencia humana tiene características*

muy propias y acusadas: si recientemente se prefiere designar a esta misma clase de estudios como sociológicos, ello constituye un honor para la Sociología. Personalmente considero, sin embargo, necesario atenerme a una división de las disciplinas, lo que no deja de ser compatible con una absoluta estimación por mi parte de los trabajos de Alverdes, Ruoff, Thienemann y Wasmund. Ya sé que la limitación a la teoría *pura atemorizará a algunos lectores: a aquellos precisamente que califican de especulación toda doctrina conceptual, y que por especulación entienden algo que quizá sería mejor designar como desvarío. No me recato en declarar que en toda ciencia considero necesario un sistema de conceptos, y hasta creo que para una fundamentación más sólida de la teoría sociológica se precisan conceptos matemático-sintéticos, a los que en mi juventud di el nombre de conceptos normales, sin abrigar el propósito de que semejante denominación tuviese acogida. Con mayor fuerza y con mejor resultado, Max Weber introdujo muchos años después en el mismo sentido el concepto del tipo ideal y el concepto típico ideal; no he de poner otro reparo sino que lo "ideal" implica algo perfecto y valioso que no entraba en las intenciones de Weber. Hasta en un autor como J. Jellinek tropezamos con ese equívoco. Por mi parte, prefiero hablar de tipos ideales y de modos de observación ideal-típicos; para mí constituye una satisfacción que Max, Conde de Solms, esté de acuerdo conmigo y haya empleado esos términos en su* Bau und Gliederung der Menschengruppen.

2. Podrá decirse con fundamento que ésta no es una introducción a la Sociología, sino únicamente a mi Sociología, aun estando de acuerdo en haber limitado su campo al de la Sociología teórica pura. Por mi Sociología se ha

querido entender, hasta ahora, casi exclusivamente la formación de los conceptos de Gemeinschaft *(comunidad)* y Gesellschaft *(sociedad), que he considerado, y sigo considerando, como conceptos fundamentales. Mi teoría ha encontrado mucha aceptación; pero ha sido también mal entendida, considerando, por ejemplo, que se trataba únicamente de algo así como de una diferenciación sinonímica; todo por no haber comprendido bien la esencia del "concepto normal" precisamente. Por parte de algunas personas significadas, he visto, además, expuesto el parecer de que se trata de una diferenciación partidista por naturaleza: como si la comunidad debiera representar lo bueno, y la sociedad lo malo. Conozco el motivo aparente que ha dado ocasión a ese equivocado parecer. Otros, en cambio, han elogiado precisamente la objetividad de aquella obra mía juvenil, que Harald Hoeffding, por ejemplo, calificó con un expresivo vocablo danés que quiere decir "imperturbabilidad". Creo haber salvado hasta en mi vejez esa cualidad, y que habrá de reconocerse en el presente libro, con tal de no confundirla con la falta de pasión, de que no soy capaz ciertamente: hasta cuando uno se enoja con el mal tiempo, no hay que olvidar que ese tiempo se forma según leyes y principios eternos, y que a la necesidad de tales principios está también sujeta la vida social de la humanidad.*

3. Algunas discusiones serán censuradas como puramente circunstanciales o políticas, por interrumpir la concatenación de la teoría. Las he considerado oportunas desde el punto de vista didáctico, para romper ocasionalmente las rígidas formas de la exposición teórica, pensando también —lo que no constituye por cierto una justificación— que libros semejantes a éste suelen proceder de

modo semejante. Quizá me afectaría el reproche de haber ido demasiado lejos en este sentido. A quien quiera que lo haga, yo le ruego que tenga la bondad de examinar si mis digresiones carecen acaso de valor para la comprensión de los objetos estudiados en el curso de la exposición; no creo que, en general, sea éste el caso.

4. Nada es tan manifiesto en esta introducción como su insuficiencia. Aun como introducción a la Sociología pura, es incompleta. La doctrina de las entidades sociales precisaría de un sistema para lograr una clasificación más fina de los tipos, *pero exigiría por sí sólo la extensión de todo el libro. Una extensión todavía mayor haría falta si quisiera entrar en discusiones a fondo con otras obras sistemáticas que reclaman fundadamente mi propia atención. Y eso aun teniendo en cuenta solamente, entre las obras alemanas, aquellos libros y publicaciones que en el curso de los últimos diez a veinte años se han ocupado con interés más o menos vivo de la Sociología como ciencia sistemática. Quien esté familiarizado con esa producción sabe a qué autores me refiero. Sin aspirar a una bibliografía completa, nombraré solamente: en primer lugar, a Max Weber y a Jorge Simmel, cuya importante actividad fué interrumpida prematuramente; luego, a Alfred Vierkandt, Werner Sombart, Frank Oppenheimer, L. von Wiese, David Koigen, Theodor Geiger, Johann Plenge, Eugen Rosenstock, F. L. Stoltenberg, H. Freyer (el orden en que se mencionan no significa ninguna valoración). Pienso, además, en los trabajos anteriores de Albert Schaeffle, R. von Jhering y, ante todo, en los de Karl Marx, cuya importancia sociológica ha señalado significativamente en nuestros días Plenge —aunque no pertenece a los grupos políticos del llamado marxismo—,*

y a cuyo influjo no ha podido sustraerse ninguno de los autores mencionados. Cuando yo mismo, por primera vez hace cincuenta años, destaqué enérgicamente su nombre en este sentido, hube ya de referirme al nebuloso claroscuro con que se ha tratado de envolverle. Si bien en esta introducción se expone, o como se diría mejor, se propone un orden sistemático, conviene recordar que el propósito del autor no podía llegar hasta el punto de exponer la vida real, los movimientos y transformaciones, o como se prefiere decir ahora, la dinámica de las entidades, valores. normas y factores sociales; que de lo que se trata es del orden de los conceptos, y, por consiguiente, de las cosas mismas en su ser, en su estado de reposo, en su estática. Hay críticos a quienes esta voluntaria limitación parece darles derecho para afirmar que no conozco ni tengo en cuenta suficientemente la importancia del desacuerdo, de la disputa, de la concurrencia, de la guerra. Si me fuera concedido proseguir durante una serie de años mi actividad en el campo de la Sociología, creo que podría convencer aún a tales críticos de que estaban en un error. Aleccionado con frecuencia por las obras de los autores mencionados y de otros, no olvido nunca que en la Sociología todavía queda mucho por hacer, y que en realidad nos encontramos aún en los principios. Pero no dudo tampoco del gran porvenir que tiene por delante, aun entre nosotros mismos en Alemania, si el país no se hunde del todo, espiritual y moralmente. ... Creo, sin embargo, que mucha de la semilla nuestra sembrada por los campos del pensamiento ha de extenderse y fructificar en esas tierras lejanas a donde la lengua inglesa lleva el espíritu europeo; bien es verdad que en este sentido la situación es todavía oscura. La cultura general y el sen-

tido de humanidad que va hermanado con ella han descendido tan profundamente a consecuencia de la guerra mundial, que ha de costar tiempo poder levantarse sobre la ciénega. Mis esperanzas —y esta obra lo publica abiertamente— las pongo tan sólo en la internacionalidad de los movimientos obreros nacionales; su valor es para mí tanto más subido cuanto menos puedo admitir que sea favorable para su desarrollo y progreso la realización emprendida, con admirable energía y consecuencia ciertamente, por un país que en modo alguno estaba preparado para ella, y que apenas empieza ahora a salir de su condición puramente agraria, nada felizmente mejorada con el injerto de un Estado moderno. Confío en que ese experimento no trazará el destino de Europa y del mundo entero, a pesar de su importancia. Los Estados de evolución más elevada, dotados de constituciones democráticas que ahora van penetrando y quizá arraigando cada vez más en ellos, tienen que rechazar ese modelo si han reconocido precisamente la necesidad política y moral del socialismo; el conocimiento histórico y el sociológico enseñan que, si bien un nuevo principio se abre paso a menudo mediante la revolución, la* evolución *es más saludable en cualquier circunstancia. Y que hoy es más necesaria que nunca para salvar el porvenir de los más nobles valores de nuestra civilización, amenazada ya tan gravemente. En este sentido ha sido compuesto el presente libro.*

A este problema actual, como a otros relacionados con él, conduce la consideración sociológica de conceptos *tales como pueblo, nación, Estado. Lamento que la economía de la obra me haya impedido exponer más a fondo los*

* Conviene recordar que aquí y en el resto de su obra, el autor se refiere naturalmente a la guerra de 1914-18. (T.)

dos primeros conceptos, aunque lo haya hecho hace tiempo en trabajos míos previos, algunos de los cuales han sido publicados. Así, por ejemplo, en mi obrita, actualmente agotada, Die Sitte *(Francfort sobre el Meno, Rütten y Loening, 1909), interpreté el sentido de la palabra pueblo como si comprendiera no sólo a los vivos sino también a los muertos y a los descendientes, abarcando así "precisamente al conjunto y unidad de esas tres capas: comunidad humana en donde los muertos tienen con mucho el predominio numérico sobre los vivos, pues están contenidos en numerosas e ilimitadas generaciones y nadie puede atreverse a abarcar estadísticamente a los individuos que en este sentido pertenecen a un pueblo por haber pertenecido anteriormente a él". Ahora añado: sin hablar del número de los que habrán de pertenecer a él en lo futuro. Que este problema de la población ha de tener algún día importancia fundamental para las relaciones entre el occidente y el oriente europeos es cosa sabida de todos nosotros; y que había que estar preparados para esa eventualidad debieran haberlo reconocido hace mucho tiempo todas las naciones occidentales como una imperiosa exigencia de su propia conservación. El que no haya sucedido así es la causa evidente de la indecible confusión que reina en la vida pública, en las finanzas y en la economía y que constituye más o menos el inevitable destino de todos los pueblos que han participado en el suicidio de Europa (como se denominó a la guerra en el propio año de 1914). Es bien comprensible que esa horrible catástrofe haya traído como consecuencia un adormecimiento del pensamiento y de la voluntad, más en el oeste que en el este europeo, afectando mucho menos a los depositarios de la cultura europea en el otro lado del*

EL TEMA

1. Supuestos. La Sociología, según el tenor literal de esta palabra, es la ciencia de los hechos sociales. Los hechos sociales pueden interpretarse de modo diverso; la forma más sencilla de llegar a su sentido consiste en traducir lo social por convivencia y poner ésta en relación con lo humano. De esta suerte podemos definir la Sociología como la ciencia de la convivencia humana. La limitación a lo humano puede parecer en principio como algo totalmente arbitrario; pero con ello no se pone en duda en modo alguno el hecho de la convivencia entre otros organismos animales entre sí, plantas entre sí, y entre animales y plantas, con los conocidos fenómenos de la simbiosis y el mutualismo.

La convivencia humana puede considerarse ante todo en su aspecto puramente exterior; en este sentido se hablaría de la convivencia de todos los individuos que son contemporáneos. Sin embargo, parece conveniente reservar para este fenómeno el nombre de co-existencia. Esta no sólo se extiende a toda la tierra, sino que puede considerársela también en manifestaciones particulares; la mera coexistencia en un espacio determinado, la de los europeos, por ejemplo, o cualquiera de los varios pueblos de Europa; dentro de los pueblos a su vez, las estirpes que los componen; los habitantes de un lugar o territorio determinado, y por último aquellos agregados humanos que por cualquier causa coexisten, bien se encuentren sentados, marchando, viajando, o aun huyendo juntos. La verdadera convivencia humana es, en realidad, otra cosa,

aunque muchas veces esté en inmediata conexión con estas formas de la coexistencia. Como vida, es esencialmente *unidad,* un existir en común de individuos que actúan unos sobre otros, es decir, que se encuentran en una relación de acción recíproca. Toda unidad viva u orgánica tiene la característica de su permanencia a través del cambio de sus partes. Lo cual sólo es posible en cuanto no todas sus partes aparecen y desaparecen al mismo tiempo, sino que coetáneamente surgen unas y desaparecen otras; predominando así lo uno o lo otro, el crecimiento o la extinción. En este sentido, no sólo pueden ser *comparadas* las unidades vivas de la humana convivencia con los demás organismos, sino que, con toda razón, pueden ser pensadas y entendidas como seres de naturaleza hiperorgánica. De esta forma cabe imaginar a la misma humanidad, y dentro de ella a sus partes, cuando por las condiciones de su ascendencia común, es decir, en cuanto unidas por un parentesco, quepa considerarlos como más conexas con la humanidad en su totalidad, en cuanto es concebida como una especie en el sentido de la ciencia natural. En este punto debe distinguirse la unidad viva de los que conviven teniendo un origen común, una misma genealogía, de la unidad espacial de los que conviven en un determinado territorio, por ejemplo, Asia o China, Europa o Alemania. Si bien, como dato de experiencia, no hay que olvidar que ambas clases de unidad coinciden en extensiones considerables. La convivencia de que aquí se trata —y a esto alude ya el concepto del origen común— significa mucho más que el simple estar juntos dentro de un espacio. Pues la formación de la parte que ha de sustituir a la que desaparece está condicionada por la *reproducción,* la cual sólo es posible merced a los actos sexuales, que atraen al ser humano en medida igual que a los demás seres orgánicos. Ahora bien, esa atracción es un sentimiento, y los sentimientos son hechos psíquicos

que están unidos inmediatamente —en el hombre con toda certeza, y en los animales por lo menos en los más evolucionados— con los hechos de la vida: de la vida de un *grupo,* que es como debe llamarse esa unidad de la convivencia humana; de igual manera que con el hecho de la vida *individual* están indisolublemente unidos los hechos psíquicos constituídos por los sentimientos que despiertan ciertas necesidades, por ejemplo, del hambre y la sed, de la cópula y de la propia defensa.

La vida psíquica de un grupo, en tanto que la de un individuo condiciona la vida pura y simplemente, puede ser considerada como vida psíquica común; primero, en cuanto que muchos individuos sienten, experimentan, imaginan y piensan de un modo homogéneo y coetáneo, luego, en cuanto que piensan, sienten, etc., en relación de reciprocidad, en un estar referidos unos a otros, en la acción recíproca que propulsa la vida de cada uno. De ahí deriva el querer *para* otros y el querer *con* otros. Estos fenómenos invocan, sin embargo, inmediatamente sus contrarios, es más, sólo pueden ser plenamente entendidos por ellos, como, a su vez éstos por los primeros: es decir, toda disposición afirmativa recíproca por su opuesta negación recíproca, los sentimientos de una inclinación favorable, de la benevolencia, del amor, por sus contrarios del disfavor, de la malevolencia y del odio; de igual manera que el pensamiento de valores, asuntos e intereses contrapuestos.

Sin embargo, la llamada vida social en su estricto sentido sólo puede derivarse de un querer común, de una afirmación positiva y recíproca de la existencia de todos. Esto significa que mediante ese querer común se dan determinadas *entidades* en la conciencia de los hombres poseídos por tal querer; las cuales son *establecidas* de modo inmediato por los hombres a quienes une dicho querer. Y a ellas son a las que se refieren precisamente

los conceptos fundamentales de la Sociología *pura.* La cual constituye la primera y más importante parte de la Sociología *especial.* La Sociología *general,* preliminar de la especial, comprende el estudio de la convivencia en general, de la que puede decirse que incluye la teoría de la muerte social, así como la teoría del alma social, dentro de la cual yo he subrayado la contraposición existente, que puede interpretarse como la de los elementos o motivos positivos y negativos. Divido la Sociología *especial* en tres partes: Sociología *pura,* Sociología *aplicada* y Sociología *empírica.* Las dos últimas sólo son posibles dentro de la Sociología especial y presuponen la Sociología pura.

Como introducción a la Sociología entiendo aquí introducción a la *Sociología pura.*

2. *Voluntad esencial y voluntad de arbitrio. La acción social.* Max Weber define la Sociología como una ciencia que se propone comprender la acción social mediante la interpretación de su sentido, y explicarla, de ese modo, casualmente en su desarrollo y efectos. *Acción* es toda conducta humana —bien consista en un hacer exterior o interior, ya en un dejar de hacer o tolerar— en tanto que el sujeto a los sujetos de esa acción unan a ella un sentido subjetivo. Ahora bien: será *acción social,* toda acción cuyo sentido puesto por el sujeto a los sujetos de la misma, esté referido a conductas ajenas, orientándola hacia ellas en el proceso de su desarrollo.

Respecto a esto me permito observar: que toda acción debe ser entendida como una actividad racional que por eso, cuando Max Weber incluye en ella tanto el omitir como el permitir o tolerar, éstos sólo tienen de común con el tipo de acción corrientemente entendido el ser manifestaciones de un querer. Y sin el querer no es posible acción alguna. Ahora bien, el querer, en cuanto querer del hombre, está condicionado por la energía humana del *pen-*

samiento. Y el pensamiento que encierra se refiere esencialmente a la relación de *medio* y *fin.* Es ésta la relación que tiene en cuenta la construcción de mis categorías de la voluntad esencial y de la voluntad de arbitrio, mientras que Max Weber distingue como formas de las acciones sociales, y de toda acción en general, según que su determinación sea: *1)* racional con arreglo a fines *(zweckrationaler); 2)* racional con arreglo a valores *(wertrationaler); 3)* afectiva, y especialmente emotiva, y *4)* tradicional. Para mí las comprendidas en los números 2, 3 y 4, se incluyen en el concepto de voluntad esencial. Pero ésta encierra, también, la idea de medio y fin, que es independiente de la motivación concreta. Yo considero el desarrollo de la voluntad esencial en tres grados, de los cuales aparece como supremo y más acabado aquél en que la voluntad está condicionada predominantemente por el pensamiento. Este repercute, sin embargo, sobre los grados inferiores del querer, y así resultan las manifestaciones elevadas de la voluntad esencial, por las que se caracteriza la total personalidad consciente del hombre. 1. De esta manera, el querer y la acción por mera gana, impulsivos, inmediatos, infantiles, determinadas por meros afectos, se elevan a un querer y obrar con intención *(Gesinnung),* por ejemplo, con intención amistosa o enemiga, que encierra ya, en forma de convicción, algo que ha sido pensado. 2. Así se remontan la acción y el querer por costumbre al plano superior del ánimo *(Gemüt),* que se diferencia del obrar con intención porque prepondera el apego a un ambiente habitual, a circunstancias usuales, es decir, un sentimiento de fidelidad, que se hace valer en sentido amistoso o enemistoso. 3. Por último, el querer determinado en grado máximo por el pensamiento, orientado hacia medios justos y adecuados, una de las expresiones de la voluntad esencial, se eleva al plano de la conciencia *(Gewissen)* que por eso es la forma supre-

tas únicamente pueden ser sujetos comprensibles de una acción orientada con sentido." Empero, añade Weber: "a pesar de esto, la Sociología no puede ignorar, aun para sus propios fines, aquellas estructuras conceptuales de carácter colectivo que son instrumento de otras maneras de enfrentarse con la realidad". La interpretación de la acción tiene, respecto a dichos conceptos colectivos, una doble relación: *a)* verse obligada con frecuencia a operar con semejantes conceptos colectivos, con el fin de lograr una terminología inteligible; *b)* la interpretación de la acción debe tener en cuenta el importante hecho de que aquellos conceptos, empleados tanto por el lenguaje cotidiano como por el de los juristas (y otros profesionales), son *representaciones* de algo que en parte existe, y en parte se ofrece como un deber ser en la mente de hombres concretos (no sólo de jueces y funcionarios, sino del público en general), *orientando* de hecho su acción, y que tales representaciones poseen una poderosa y a menudo dominante significación causal en el desarrollo de la conducta concreta de los hombres. Ante todo como representaciones de algo que vale (o no vale), que debe ser (o no ser).

3. Cosas que "valen": Hago mías las anteriores afirmaciones de Max Weber; pero para mí son mucho más poderosas las razones por las que no sólo me parece admisible la consideración de esas cosas sociales que "valen", sino que veo en ellas como formaciones conceptuales de la vida de la cultura, el verdadero objeto de la Sociología pura. Y por la razón de que los hombres reales tratan de ellas como de cosas también reales, de que las piensan y contemplan así, y así se las explican, a menudo, como entes de naturaleza superior. Pueden ser comparadas, pues, con los dioses y demonios, cuya supuesta existencia y actuación, lo mismo en la naturaleza que en la cultura, ha provocado desde tiempos remotos reacciones de reveren-

cia y miedo, de agradecimiento y súplica. Tampoco, por lo tanto, puede hacerse caso omiso de tales imaginadas creaciones, pero la posición que el científico tiene que adoptar ante ellas es de distinto carácter. La diferencia es notoria, pues dioses y demonios son creaciones completas de la fantasía, y las entidades sociales, producto de un pensamiento práctico; los primeros se imaginan siempre como espíritus existentes, realidades de una naturaleza etérea, y los dioses, además, con caracteres humanos, sólo que de mayor elevación y grandeza; de tal modo, que a pesar de que la teología cristiana afirma la naturaleza del Dios único como de condición espiritual tan sublime que requiere la encarnación en el Hijo para la redención de los humanos, la imaginación popular sigue representándose la figura del Dios Padre como la de un patriarca benévolo, capaz, sin embargo, de cólera justa, o como la del Rey de Reyes, u otras formas cualesquiera representativas del viejo Dios. En consecuencia, el pensamiento científico no puede ocuparse de esas figuras, sino partiendo del supuesto de su irrealidad, y de que son erróneas, por lo tanto, todas las opiniones que les atribuyan existencia real y causación, o las utilicen para una explicación cuasi-científica de las cosas y procesos de la realidad. Por el contrario, cuando hablamos de los actos y de las obras de una asociación, de un municipio, de un Estado, sabemos muy bien que se trata de un modo de hablar, de una forma de encerrar en una simple expresión relaciones muy complicadas, concibiendo y tratando como reales y existentes entidades nacidas de hecho por obra de las personas que en ellas participan; como en el ejemplo citado de la asociación, la cual sólo existe porque varias personas la han fundado y puesto en movimiento, y porque han decidido querer y obrar en lo sucesivo con arreglo a ciertas normas previstas de antemano. Cuando se tiene plena conciencia de su sentido, puede decirse

que dicha existencia es una existencia moral. La cual se da ante todo para las personas miembros, pudiendo quedar reducida a ellas su existencia, como en el caso de una sociedad secreta mantenida con tal carácter por voluntad propia. Sin embargo, pueden también conocer y afirmar dicha existencia otras personas —que pueden ser, a su vez, otras entidades colectivas, cuyo reconocimiento sea incluso de singular importancia—, y no menos cualquier observador objetivo que se preocupe, como pensador, de los hombres, de sus afanes y actos, y de sus obras y resultados. Ahora bien, entre sus obras, entre sus creaciones, hay que contar, precisamente, las susodichas entidades sociales: las cuales, por consiguiente, "valen", "rigen".

Objeto de la investigación científica aparece tanto lo que "es" como lo que "vale", si bien esto, comparado con el universo o con la existencia de la tierra y todo lo que en ella se encuentra, tanto inorgánico como viviente, no puede menos de parecer como de poca monta. A pesar de ello, en cuanto hombres, todo lo que sea humano tiene para nosotros tanto interés y valor, que muchas veces oscurece la significación de la naturaleza. De modo análogo, así como somos seres civilizados que no podemos desprendernos del contorno de nuestra cultura —nos sintamos o no a gusto en ella—, tampoco podemos evadirnos de todo lo que para nosotros vale o ha valido para otros hombres con cultura.

No es fácil llegar a la esencia de lo que vale, porque en gran parte es producto de una acción lenta de siglos, es decir, que ha ido creciendo bajo influencias diversas, venciendo muchas oposiciones, favorecido unas veces e impedido otras, amparado maternalmente en algunas ocasiones, pero teniendo que sostener en otras duros combates, y siempre con una existencia más o menos en peligro. Así, pues, florece o perece, y en todo caso lo mismo que ha llegado a ser, puede también desaparecer. De un modo

sencillo y abstracto cabe imaginar lo que vale como objeto de un convenio; mas el convenio es siempre una voluntad social, común, por ejemplo, la voluntad que ha convenido un determinado signo por medio del cual dos personas pueden reconocerse mutuamente: una rosa en el ojal, una pluma en el sombrero, o cosas por el estilo. Que un signo de esa especie significa algo distinto de lo que es en sí, es cosa que piensan y saben los dos que han convenido en ello, o sea que vale como signo de reconocimiento. La gran masa de valores y signos con validez entre los hombres tiene, ciertamente, otro origen; pero facilita su comprensión volver al abstracto y sencillo esquema indicado, bien que en general los signos valen no para dos, sino para innumerables personas, y no solamente para un fin único y en un solo momento, sino por una duración indefinida, para incontables millones de seres y para la serie de las generaciones en la sucesión indeterminada de los tiempos.

La teoría de lo que vale o debe valer es de tal importancia para la Sociología, que en esta introducción se trata dicha materia tanto en la parte de las normas como en la de los valores sociales, especialmente al estudiar signos y símbolos. Pero había que aludir desde ahora a esa teoría, porque las entidades sociales y su existencia moral están condicionadas por su valer. En todas ellas se contiene lo que constituye el fundamento psicológico de la Sociología pura: la voluntad social y sus efectos sobre la individual y otras voluntades sociales, tanto de igual jerarquía como subordinadas.

4. Comunidad y Sociedad. Las relaciones psíquicas de unos hombres para con otros pueden ser, según su dirección, en parte amistosas y en parte hostiles, o dicho con términos lógicos, positivas, negativas o mixtas. Partiendo de la idea fundamental de que todas las relaciones unen o desunen. L. von Wiese ha emprendido la exposi-

ción de una "Teoría de las relaciones" como parte primera de una Sociología general. Hasta qué punto mi teoría difiere de ella, bien que reconociendo el valor de tales *Prolegomena*, se desprenderá de lo que sigue. Parto, por lo pronto, de que sólo cabe pensar como objeto de la vida social las relaciones positivas, tanto entre los hombres como entre las agrupaciones humanas. A la cabeza de las mismas pongo la relación del simple conocerse que inaugura una presentación, y que es en sí neutral, pero con tendencias a un carácter positivo. El que muchas veces sea unilateral, no nos importa por el momento. Del simple conocerse brota en numerosos casos la amistad, la cual descansa en la *simpatía* y en el agrado recíproco. Un grado superior de estas formas de relación, lo constituye la *confianza*, elemento eficaz en la convivencia humana por su carácter de reciprocidad, y que, como fundada en la experiencia, está condicionada por el hábito, siendo en parte dependiente y en parte independiente del agrado recíproco. Diferente de las anteriores es la relación de unión *(Verbundenheit)*, por mucho que se apoye en el agrado y en el hábito. Aunque en la simpatía recíproca y más aún en la confianza, en cuanto relaciones entre seres pensantes, se encuentra como condición un pensar común e igual al lado de las impresiones y sentimientos de idéntico carácter, sin embargo, en la "relación de unión" es donde predomina el pensamiento: pues no hay unión sin *memoria*, y memoria como sólo los hombres son capaces de tener gracias al lenguaje; ya que la característica esencial de esta relación de unión es la conciencia de su existencia y del querer común e igual que se da en ella, por medio del cual un deber ser se enfrenta a lo que es, realizándose así, aunque en germen, el pensamiento de lo que se postula, de la norma, del derecho. Lo cual me parece a mí la característica esencial de la voluntad social humana y del orden de la humana convivencia que lleva

consigo: en una palabra, para mí es éste el auténtico objeto de la Sociología pura. En este sentido hace ya cincuenta años que desarrollé las dos categorías de *comunidad* y *sociedad,* considerándolas como los conceptos fundamentales de la Sociología. La teoría de esta dicotomía esencial de la "relación de unión" incluye, en su desarrollo, tanto la doctrina de las entidades o formas sociales, como de los valores, de las normas y de los factores.

Por lo que respecta al contenido de la teoría fundamental, me remito a mi obra: "Comunidad y Sociedad" *(Gemeinschaft und Gesellschaft),* donde intenté mostrar la conexión que guardan con las formas de la voluntad individual y con la estructura anímica individual: la acción recíproca entre voluntad esencial y comunidad, y entre voluntad de arbitrio y sociedad.

El profesor Hans Freyer en su reciente libro *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* ha rendido homenaje a dicha teoría, indicando que su influencia ha sido tan general en el campo de la investigación sociológica, que aparece casi anónima y como subterránea. De modo acertado califica Freyer mis categorías como "conceptos sociológicos estructurales", y con tal carácter se perfilan frente a la Historia. Dice que he hecho de ambos conceptos, comunidad y sociedad, y de su polaridad, el "eje central del sistema conceptual de la Sociología", y en la forma histórico-concreta que él mismo considera como la acertada. "Las estructuras comunidad y sociedad se suceden en el tiempo en este orden y sólo en éste; no son únicamente dos posibilidades de la convivencia humana, sino dos etapas de la realidad social; la comunidad sólo puede transformarse en sociedad, la sociedad procede siempre de la comunidad; el proceso real nunca es reversible". El autor de este novísimo sistema ha señalado en el tercer capítulo de su libro sus líneas generales y ha desarrollado, con vigor, el esquematismo de los conceptos estructurales. Pero

el sistema desarrollado en la presente "introducción" es anterior, aunque en sus líneas generales lo expuse más tarde, en los días que siguieron a la catástrofe de la cultura europea, en una comunicación al Congreso de Filosofía de Nápoles en mayo de 1924, publicándolo luego, primero en la *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* (1925, fascículo I), y después en mi libro *Soziologischen Studien und Kritiken* (segunda serie, § 211, pp. 430-443). La "división de la Sociología" que allí se encuentra, constituye el fundamento de la que aquí se desarrolla, aunque modificada en algunos puntos. (Sociología general y especial; división de la especial en Sociología pura, aplicada y empírica: esta última se define más apropiadamente como sociografía.)

LIBRO SEGUNDO

ENTIDADES O FORMAS SOCIALES

CAPITULO I

CARACTERIZACION GENERAL

5. La Sociología pura es sobre todo la teoría de las formas o entidades sociales. Los conceptos de las entidades sociales están representados en su forma más plena por los cuerpos sociales *(Körperschaften)*, es decir, por agrupaciones *(Verbande)* que ante sus propios miembros aparecen como una *unidad* de voluntad y acción, o sea, como una *persona* equiparada a la individual. Como anteriores etapas conceptuales hay que distinguir: *1)* las relaciones *(Verhältnisse)* sociales y *2)* las unidades *(Samtschaften)* sociales. Pero ambas son semejantes en substancia a los cuerpos sociales, en la medida en que mueven, influyen y determinan la voluntad individual, o en los casos más señalados, la obligan y fuerzan.

Las *relaciones* sociales pueden ser entendidas con más sencillez como duales, pero pueden también ampliarse y aparecer como un *círculo social* que representa la unidad de múltiples relaciones duales. Las relaciones sociales existen merced a la voluntad de dos o más personas de prestarse ayuda o favor; el servicio menor que pueden prestarse es el de la tolerancia recíproca o abstención de actos hostiles. Pero dichas relaciones no constituyen para sus sujetos una unidad de voluntad y acción. Refiero toda clase de relaciones sociales al tipo ideal y racional del "pacto". Precisamente, porque este concepto se aplica en especial a las relaciones entre cuerpos sociales de tan notoria significación como son los Estados; pues los Estados

son el tipo más caracterizado de aquellas formas sociales que, como personas capaces de voluntad y acción, están y deben estar exclusivamente dirigidas por la voluntad de arbitrio, manifestando, por lo tanto, con pureza típica la naturaleza de esta (egoísta) voluntad. Todas las clases de relaciones pueden medirse sobre este tipo.

El pacto —sea entre personas naturales o colectivas— se origina por un contrato, es decir, por la unificación de voluntad, en primer término, de dos de las mencionadas personas. Dicha unificación tiene un determinado fin, que siempre supone la ayuda recíproca. El pacto lleva consigo la tendencia a una acción cooperativa y unificada, que, cuando se trata, por ejemplo, de una alianza entre Estados, se manifiesta, en casos de guerra, en la agresión o en la defensa conjuntas.

El contrato tiene como supuesto la igualdad formal de los contratantes, en cuanto ambos se reconocen capacidad igual (aunque en diferente grado y medida) para ser sujetos de acciones útiles o perjudiciales. Encierra siempre una promesa recíproca, que reducida a su núcleo racional no es sino la declaración de que una cosa se hará o dejará de hacerse en el futuro; acción u omisión alcanzan en virtud de tal declaración un grado de probabilidad que de otra suerte no tendrían. La voluntad declarada en esa forma respecto de una acción u omisión futuras, puede ser más o menos firme; cada parte contratante, que recibe una promesa, interpreta la declaración como signo de una voluntad más o menos firme, o sea que considera a su autor como ligado por su declaración de voluntad. La creencia, pues, es ésta: el declarante se encuentra inclinado a comportarse de acuerdo con la promesa, tanto por su propia voluntad, como por la voluntad de aquél a quien se hizo dicha promesa; la conducta en cuestión se hace doblemente probable, en la medida en que la voluntad de dos la hacen algo más probable que la voluntad de uno.

La igualdad formal de los contratantes significa igual libertad de decisión volitiva por parte de ambos con anterioridad al contrato. Cuando esta condición se da del todo, es también recíprocamente igual la obligación resultante del pacto. En la realidad, sin embargo, sólo se cumple de un modo imperfecto.

Las relaciones sociales —de las que hemos considerado como tipo racional el pacto— se dan en la realidad en múltiples formas, que en parte no se apoyan en el contrato, y en parte, cuando lo hacen, tienen su fundamento más en la voluntad esencial que en la voluntad de arbitrio. Como relaciones crecidas espontáneamente, se dan más entre personas naturales que entre personas ficticias. Fundamentalmente se apoyan en las relaciones naturales —biológicas— entre los hombres, en virtud de las cuales éstos (igual que muchas otras especies vivientes) se sienten impelidos a la ayuda mutua, como si les ligara una promesa que en realidad no existe, lo cual ocurre unas veces por simple agrado recíproco (impulso y amor sexual, instintos de maternidad y paternidad, gusto por el juego común o simple goce de la convivencia), otras por hábito, o por sentimiento y pensamiento de la necesidad moral, del deber; el sentimiento brota del agrado y del hábito, mientras que el pensamiento se transforma en un hacerse consciente la utilidad propia, constituyendo así el puente y tránsito para la fundamentación por medio de la voluntad de arbitrio.

Las relaciones sociales de la especie a que ahora aludimos —relaciones comunitarias— *no* suponen previamente la igualdad formal y la libertad de las personas que en ellas viven; antes al contrario, existen en gran parte por razón de determinadas desigualdades naturales: entre los sexos, entre las edades, entre las distintas fuerzas físicas y morales, tal como se dan en las condiciones reales de la vida. Pero por otra parte se aproximan al tipo ideal

o racional del pacto por la igualdad o semejanza suficiente de esas condiciones vitales, o sea, por la igualdad del sexo, la aproximada igualdad entre las edades, y la semejanza entre las fuerzas físicas y morales, tal como se manifiestan en el temperamento, en el carácter y muy especialmente en el modo de pensar. Pero, aun en estos casos, el supuesto psíquico de tales relaciones lo constituyen todavía el agrado mutuo, la recíproca habituación y la conciencia del deber recíproco. Estas relaciones sociales tienen, pues, su origen normal en el sentimiento y conciencia de esa dependencia mutua que determinan las condiciones de vida comunes, el espacio común y el parentesco; comunidad de bienes y males, de esperanzas y temores. *Comunidad de sangre (Zusammenwesen)* es la expresión que designa el ser común. *Vecindad (Zusammenwohnen)*, manifiesta la esencia de los fenómenos derivados de la proximidad espacial; y *cooperación (Zusammenwirken)* concentra los caracteres de una vida apoyada en condiciones comunes. En la cooperación se hace visible el tránsito a la forma racional del pacto. Pero es al mismo tiempo la base y la forma de las relaciones espirituales que tienen en la amistad su más clara expresión.

La totalidad de manifestaciones bajo la denominación *unidad social (Santschaft)*, puede referirse al concepto de "partido" como a su tipo ideal. El partido se entiende aquí como grupo por el que uno se decide, como objeto que se persigue, como parecer que se adopta; siempre que sea con la conciencia de su carácter beneficioso para los propios fines. El partido es una unidad social "aceptada" como medio para determinados o indeterminados fines, y que se apoya, por lo tanto, en una voluntad de arbitrio. Este es, sin embargo, un concepto al que raramente corresponde la realidad con toda plenitud. Pero se aproxima a él más que a las demás formas de unidades sociales, donde por lo general el hombre se *encuentra ya*, y en las que

puede tener, mucho menos que respecto al partido, la conciencia de haber adoptado tales relaciones por propia voluntad y para el cuidado de sus intereses. Por el contrario, con respecto al partido, especialmente en su forma política, cabe pensar que ese es precisamente el sentido de su aceptación; más aún, es un hecho normal que las ventajas que se esperan de la existencia y actuación de un partido sean las que fundamenten su vida y duración, cualesquiera que sean las representaciones que a ello vayan unidas, en virtud de las cuales se acepta como bueno lo que el partido quiere, y como más acertado lo que el partido piensa. Lo superconsciente y lo infraconsciente están mezclados con frecuencia; y lo que es subjetivamente una posición enraizada por el hábito, la tradición y el adoctrinamiento, aparece como si fuera una verdad evidente, con necesidad interna. Esto tiene validez inmediata para los modos de pensar, los prejuicios y los principios del partido, y de un modo mediato para el propio partido y el hecho de pertenecer al mismo. En este sentido todas las "unidades sociales" se parecen al partido en la medida en que los hombres que las integran quieren su existencia, es decir, las afirman y sienten como valiosa. Y de igual manera que todo partido, o sea, el conjunto de sus miembros o correligionarios, se sabe en oposición respecto a otros partidos —oposición que puede llegar a la enemistad abierta y enconada—, así toda "unidad social", en forma más o menos marcada, se sabe como la negación de otra u otras unidades de cuyos miembros se sospecha que mantienen un estado de conciencia semejante. En este sentido se afirma la autoconciencia de un estamento contra la de otro u otros estamentos, la de una clase contra otra u otras clases; la del pueblo contra la de las clases dirigentes y a la inversa, y de igual modo la de un pueblo contra la de otro u otros pueblos. De esta manera se ha desarrollado la "nación", como unidad social que aparece

frente a otras naciones, excluyendo y negando, cuando no en actitud de desafío, hasta tal punto que ello se considera como una característica del sentimiento y de la conciencia nacionales. Los cuales agudizan todavía más la afirmación de una "nacionalidad" frente a otra (u otras), cuando contra su voluntad se encuentra ligada políticamente a ella. En estos casos, y en otros muchos semejantes —basta recordar la relación de las distintas confesiones entre sí—, la unidad social es un partido o tiende a llegar a serlo; pero, por regla general, está todavía muy lejos del tipo ideal que aquí se ha expuesto, partido que la voluntad de arbitrio pone en vida, como instrumento para la realización de sus intereses. Por el contrario, las unidades sociales, las más de las veces, están penetradas por sentimientos profundos: por el amor a la propia raza, al propio país, al lenguaje y costumbres propios; por el orgullo de sus mayores y antepasados, de la propiedad —de la tierra especialmente— y de la riqueza, así como por sentimientos que derivan de la privación o carencia de semejantes privilegios y bienes. Al lado de esos sentimientos se desarrollan con tanta mayor facilidad los que evocan la camaradería y la solidaridad, en la medida en que se concentran y maduran en veneración y amor comunes —por un jefe, por ejemplo—, o en comunes creencias y esperanzas. La creencia natural es la creencia en la bondad de la causa propia, en la justicia, o más bien santidad, de las propias opiniones, en la justificación o necesidad de los esfuerzos y aspiraciones propios. De ella es sólo una expresión superior, aureolada por sí misma, la creencia en el Dios o dioses propios, y en su ayuda y protección, especialmente en momentos de lucha. Con igual carácter de naturalidad y generalidad que la creencia, aparece en un partido u otra unidad social la esperanza: la esperanza de todo combatiente en el triunfo, en el vencimiento del enemigo, y en las gratas consecuencias que ello le proporcio-

ne, ya consistan en ventajas materiales, o se reduzcan al simple goce del éxito y del triunfo. Por eso, cuando la contraposición entre unidades sociales y partidos conduce a la lucha y a la guerra, se hace en seguida palmaria y reconocible la aproximación al tipo ideal de partido antes expuesto: se escoge cabalmente partido, porque de esa forma se espera participar en dichas ventajas. Esto se cumple del todo cuando existe absoluta indiferencia íntima por el valor del objeto que dió lugar a la lucha: así, por ejemplo, cuando determinados políticos se unen a un partido sin convicción alguna, ni conexión siquiera con los intereses de clase que tantas veces se ocultan tras la aparente independencia de algunas convicciones, sólo y exclusivamente porque esperan su triunfo, y porque sabiendo que el botín pertenece al triunfador, confían en arañar algo en beneficio propio. El mismo caso se da en las guerras entre pueblos y Estados, cuando determinados neutrales, después de alguna espera, deciden al fin ponerse al lado de quien cuenta con más probabilidades de triunfo.

Todos los conceptos de los *cuerpos sociales*, en la medida en que sean autógenos, es decir, que deban su existencia a la voluntad de sus miembros, los refiero al concepto de asociación *(verein)* como a su tipo ideal y racional. Para este concepto no constituye un elemento esencial el fin a cuyo servicio se destina; sólo la forma es lo decisivo. La asociación nace por voluntad concordante de varios individuos, reunidos en asamblea con el objeto de establecerla. En esa voluntad se es unánime, así como en dar, a la asociación que se funda, un orden, una constitución, un sistema de reglas, e igualmente en que la voluntad de una parte valga como voluntad común de todos los que integran la asamblea. Los reunidos se piensan para dichos fines como una unidad, como una "asamblea capaz de decisión", es decir, que quieren ser unidad. La forma

natural, alcanzada por una sencilla reflexión, de lograr dicha capacidad, es la afirmación del principio mayoritario. De esta forma surge la constitución típica de la asociación, en virtud de la cual la asamblea capaz de decidir aparece como órgano de aquélla, o sea, representando la voluntad de todos los miembros: las decisiones en las cosas que afectan a la asociación residen, pues, en esa asamblea; su voluntad vale por la de la asociación, y es "soberana" en cuanto quiere determinarse y piensa estar determinada exclusivamente por su propia voluntad. Pero dicha asamblea sólo tiene una duración ideal, pues su cuerpo artificial no puede permanecer ininterrumpidamente en un mismo lugar; por corto o largo tiempo, sus miembros tienen que separarse. Por eso no es fácil llevar los asuntos de una asociación, que exige una voluntad permanente y homogénea; esta tarea suele confiarse, por lo regular, a una sola persona o a un pequeño comité, fácil de reunir y de carácter permanente: la llamada "directiva" de la asociación. Dentro de esa directiva, a su vez, una o varias personas que se turnan suelen llevar la dirección efectiva, la presidencia, según requiere el orden de toda asamblea y de todo comité. Cuando la asamblea general se reserva la suprema decisión, limita las atribuciones de la directiva y la hace ante ella "responsable" de su uso. Cabe imaginar que una asociación haya sido fundada por un pequeño círculo de personas que pueden reunirse con facilidad y se reservan para sí toda decisión, y que luego la extienden a un círculo mayor de miembros con participación en sus tareas y beneficios, pero sin que en ningún momento aparezca la totalidad como órgano de la asociación. De igual manera, una sola persona, un jefe, podría reunir en torno suyo a un conjunto de personas, con intención de prestarse servicios y ayuda recíprocos, pero sin que dicho conjunto pudiera considerarse nunca como un grupo capaz de voluntad y decisión. En tal caso, natu-

ralmente, se abandonaría por completo la forma de la asociación; sin embargo, la unidad social así formada podría actuar como un cuerpo social, cuya voluntad estaría representada por la de su fundador o jefe, de manera parecida a lo que ocurre cuando un pequeño comité funda una asociación y considera su voluntad como la de todos sus miembros. En ambos casos hay cuerpo social sólo en cuanto los miembros vean y reconozcan en el jefe o en el comité la encarnación de su voluntad y la representación de sus intereses. Desde la perspectiva del esquema teórico de la asociación, la forma más sencilla de comprender esa aquiescencia de los miembros pasivos —que suponen la mayoría— es imaginando que ello, de propia voluntad, renuncian a toda actividad y confían la representación de sus intereses al comité o al jefe. En esferas muy importantes de la realidad eso es posible transmitiendo a un cuerpo social menos amplio la capacidad de determinación y decisión en ciertos asuntos, pero reservándose la asociación las normas de composición de dicho cuerpo social, y reuniéndose, por lo que respecta al nombramiento de sus miembros, en ciertas fechas y en pequeños grupos, o en reunión plenaria. Es más, semejante asociación puede reservarse el derecho de hacer valer su decisión en determinadas circunstancias —según lo dispuesto en la asamblea constituyente originaria— y revocar las decisiones del cuerpo social subordinado, e incluso modificar las normas de su composición. Es evidente que la constitución de una asociación, además de las normas relativas a las atribuciones del cuerpo social subordinado —incluyan éstas o no la de la suprema decisión en cualquier circunstancia—, puede contener otras sobre las facultades y atribuciones de los cuerpos sociales creados para cooperar a los fines de la asociación o de determinadas personas que, de acuerdo con dichas normas, reciben un cargo y han de ejercerlo en nombre de la asociación.

Si comparamos y medimos todo cuerpo social de carácter autógeno con el esquema abstracto de la formación de la asociación, observamos fácilmente que su estructura y propiedades se alejan tanto más del esquema expuesto cuanto mayor sea en el cuerpo social estudiado el carácter comunitario. Este carácter puede ser de dominación, de igualdad o mixto. En todo caso puede manifestarse de tal modo que sus formas recuerden los esquemas racionales que fueron distinguidos del esquema normal como aquellos en donde el conjunto de los miembros pasivos cree encarnada su voluntad en la de una sola persona o de un pequeño grupo de miembros activos. Ahora bien, el fundamento de la existencia de un cuerpo social con carácter comunitario, o sea, el elemento motivador de su trabazón, es de naturaleza esencialmente diferente: existe *antes* de los individuos y sus fines, es decir, no nace como en la asociación, a remolque, o *después* de los individuos y sus fines, y de su coincidencia. Descansa en la voluntad orgánica esencial y no en la voluntad de arbitrio. En consecuencia, los miembros de un grupo en donde aparecen los caracteres de la comunidad, son hombres que se sienten y saben como perteneciéndose unos a otros, fundados en la proximidad natural de sus espíritus, bien sea una proximidad de carácter temporal o histórico, como la estirpe, el parentesco y la "sangre"; ya sea espacial, nacida de habitar en un mismo lugar: la casa, la patria chica o grande; ya, por último, la proximidad espiritual de la comunidad de pensamiento y creencia, comunes deseos, quereres y esperanzas, y reverencia común por dioses o personas, vivas aún o desaparecidas. De este carácter son, además de los grupos religiosos o aquellos otros que se nutren de una determinada concepción del mundo, todas las agrupaciones que descansan en la comunidad de sangre, en la vecindad o en la cooperación, o que participan normalmente en uno de esos motivos o en varios a la vez, sobre

todo en el de la proximidad espiritual, o comunidad de los modos de pensar.

Las agrupaciones autoritarias están mucho más alejadas del tipo de la asociación que las igualitarias. Las primeras pueden apoyarse en la fuerza de una o más personas, las cuales consideran y tratan a las demás que componen el grupo como esclavos, siervos o súbditos suyos; y *éstos* pueden quizá considerarse a sí mismos como tales y mantener semejante relación con el señor sólo por miedo. así como sólo por miedo y por la contraposición resultante, mantenerse a su vez unidos entre sí. En este caso la agrupación no existe en el sentido sociológico que viene exponiéndose: pues éste exige la afirmación del cuerpo social por parte de sus miembros. Se da por consiguiente cuando:

1) Los súbditos o sometidos reconocen y perciben la dominación que sobre ellos impera como natural —es decir, como motivada por circunstancias de hecho o necesarias, así como por relaciones naturales, que son el *fundamento* de las relaciones sociales— y justificada, por lo tanto. Las formas normales de esta justificación son dos: *a)* la familiar: se representa al señor según la imagen del padre, a quien los hijos quieren y reverencian, de quien reciben protección y alimento —y a quien están dispuestos a corresponder en su día—, y cuya cólera se teme, pues se tienen por justos tanto sus castigos y reprensiones, como sus elogios y recompensas; *b)* la religiosa, que es un trasunto de las relaciones patriarcales y matriarcales. Cuando todos —señores y súbditos— se inclinan ante el trono del Todopoderoso como criaturas y siervos suyos, cuando todos elevan sus miradas al Dios supremo como a un padre, nace de la imaginada dominación de lo invisible una como consagración y santificación de la dominación terrena: la autoridad de este mundo viene a estar apoyada y realzada por la autoridad sobrenatural.

2) Cuando los súbditos y sometidos, no obstante la separación y diferencias existentes entre ellos y los señores, no están descontentos de su situación y atribuyen su bienestar, progreso y hasta felicidad, tanto a la voluntad y gracia de los señores invisibles —dioses—, como a la de sus señores visible a quienes se cree establecidos y protegidos por los primeros.

También una agrupación igualitaria se distingue de la asociación, cuando hay entre ellas algo más que una diferencia de nombre, por dominar en la primera el carácter de comunidad, y nacer como tal. Su prototipo lo ofrece la fraternidad, mantenida por la existencia de progenitores y antepasados comunes, o por la creencia en ella, así como se cree también que todo lo que les es común proviene en definitiva de un mítico señor y padre originario, quizá un dios. En cuanto comunidad cultural, una agrupación autoritaria puede manifestarse como una hermandad. Por lo demás, la fraternidad está fundada primordialmente en la comunidad de acción, ya sea de lucha —camaradería—, ya de creación pacífica. Ni los fundamentos religiosos ni familiares tienen en este caso la significación específica que alcanzan en las agrupaciones autoritarias; claro que la autoridad que puede pretender la agrupación sobre sus miembros, la totalidad sobre los individuos, puede transformarse en la dominación de una o varias personas sobre las demás, en cuyo caso se da una clase de dominación que exige de nuevo la legitimación, bien sea natural, sobrenatural, o ambas al mismo tiempo.

Tanto las agrupaciones autoritarias como las igualitarias difieren por la generalidad de su carácter de las asociaciones: éstas sólo quieren y deben ser un medio para determinados fines de sus sujetos, siendo por naturaleza esencialmente societarias. Las primeras, por el contrario, pertenecen al tipo comunitario, siempre que no se hayan alejado demasiado de su naturaleza primitiva o de sus

legitimaciones originarias, y estén determinadas en su esencia por los caracteres de comunidad.

Ahora bien, una cosa es referir el concepto de las entidades colectivas, como aquí se ha hecho, al tipo ideal de la asociación, y otra muy distinta subordinarlo al concepto general o genérico de la asociación. Al extremado racionalismo que desde Tomás Hobbes hasta Kant y Fichte, y sus sucesores, ha imperado en el pensamiento científico sobre las relaciones y agrupaciones sociales, le pareció la aludida subordinación cosa obligada. Ese modo de ver individualista se manifiesta en su forma más pura en la construcción dualista: por un lado el estado natural de los hombres, de perfecta libertad y carente de toda ley; por otro lado el estado político o civil, considerado también perfecto por algunas teorías, y en el cual se crea y mantiene un orden perfecto por voluntad común, es decir, por la voluntad de todos concentrada en la de una sola persona, natural o artificial. Entre ambas está el acuerdo de la multitud, que se representa y designa como contrato social, tal como ocurre en Kant de un modo inequívoco. En Hobbes, ese acuerdo —en la última forma de sus sistema— reside ante todo en la reunión y formación de una asamblea, y en la conformidad expresa o tácita de que dicha asamblea ha de dar vida a la constitución de la asociación que va a crearse, esto es, del Estado, por su permanente capacidad decisoria hasta la completa terminación de su tarea: la esencia de esa capacidad tiene que consistir en que la aprobación o denegación conjunta de una propuesta cualquiera por la mayoría de los miembros de la asamblea se considere y ponga de manifiesto como voluntad declarada de la asamblea en su totalidad. El que los miembros de la asamblea manifiesten cada uno su voluntad individual en nombre propio o en el de las gentes que les confiaron tal misión, no es en modo alguno esencial para el concepto a que nos venimos refi-

riendo; lo que debe darse por supuesto es que la totalidad de los individuos que, como cabe decir, quieren establecer la paz entre ellos, esté "representada" por aquellos miembros de la asamblea. Sobre la forma de constitución que la asamblea constituyente ha de determinar por acuerdo mayoritario, existe absoluta libertad de decisión; a no ser que todos sus miembros hubiesen recibido y aceptado un mandato en un sentido determinado, para decidirse sólo por una forma concreta de constitución, o para discrepar de ella.

En la realidad histórica de los últimos siglos aparece una tendencia que puede considerarse como dirigida a realizar dicha concepción. Sólo en apariencia, y en todo caso en muy escasa medida, ha contribuído a ello esa misma concepción. Su realización ha cundido más bien cuando ya la referida concepción estaba en decadencia y le disputaban su rango, arrebatándoselo en gran parte, otros teoremas menos claros y menos lógicamente pensados. Mucho más que de las doctrinas del Derecho natural, aquella realización ha surgido bajo la influencia de la evolución social general, que suele interpretarse deficientemente como evolución del individualismo: el individualismo es el supuesto previo de la nueva estructura, de la transformación de las relaciones, unidades y agrupaciones sociales, y de su constitución como relaciones, unidades y agrupaciones societarias en vez de comunitarias. El individualismo es muy especialmente la condición previa de la más amplia unión política existente: la que bajo el nombre de Estado ha venido a ser la expresión de aquel pensamiento según el cual la sociedad o unidad social de individuos que viven en intercambio y en relaciones y agrupaciones fundados en múltiples formas de contrato, requiere un instrumento común y duradero de voluntad y de poder para resolver, a ser preciso por la fuerza, las diferencias que surjan entre ellos, para vencer actividades

egoístas y arbitrarias, y para perseguir otros fines comunes con medios comunes, especialmente para emplear el poder común frente a violencias o amenazas que vengan de fuera.

La crítica teórica ha hecho valer con mucha insistencia y grandes resultados lo siguiente: 1. Que el verdadero origen de la colectividad política es de otra índole. Es falso que el Estado haya surgido por contrato o contratos, o por asambleas de individuos o representantes de individuos. 2. La esencia del Estado no queda bien definida por medio de tal concepto: concebirlo como un simple instrumento para fines coincidentes de los individuos, constituye una visión mecánica y por consiguiente indigna del Estado. El Estado, como dice Georg Waitz, crece orgánicamente, como un organismo; no por cierto como un organismo natural, sino como un organismo ético. Esta teoría surgió de la filosofía de Schelling, que fué en los países de lengua alemana (y fuera de ellos), quien más que ningún otro elevó a la consideración del pensamiento la esencia irracional de la vida y de las unidades vivas, apoyándose en las grandes concepciones de Spinoza (antes de que Schelling se perdiera en el misticismo y en la teosofía). En sentido sociológico, no obstante, sólo se puede hablar de un organismo ético o social, en cuanto se traslada su existencia al alma de seres humanos que se sienten y piensan a sí mismos como miembros, o pudiéramos decir: como células o, en grupos, como tejidos, o finalmente, en determinados servicios o funciones que sobreviven a los individuos, como órganos de semejante organismo. A aquel cuerpo social, cuya naturaleza general se describe como propia del Estado, lo denomino más bien en este sentido lo comunal *(Gemeinwesen)*. A este sentido se opone ciertamente la representación y concepto del Estado como mecanismo —en su cabal perfección, incluso como máquina de la mayor importancia—; con-

cepto que no es, sin embargo, un error o visión inexacta de algunos teóricos, sino que se presenta en su desarrollo, en parte, surgiendo de una o varias "comunidades" y en parte, construyéndose como medio para la satisfacción de nuevas y especiales necesidades. Esto es el Estado "moderno" —la única estructura posible de una entidad común que, bajo el supuesto de individuos aislados y racionales capaces de intercambio mutuo y de acuerdos entre sí, afirma su existencia espiritual por el hecho de decantarse y poner su sello en fenómenos reales como son: leyes, instituciones, tendencias. La realidad de este Estado perfecto como máquina societaria todavía no ha llegado a su cabal perfeccionamiento en ningún país, ni llegará quizá en ninguno. Todos los Estados modernos tienden a su perfección y mejoramiento, aun cuando en direcciones diversas. En dirección hacia la forma, los países coloniales, libres de tradicionalismo, son los que van delante: "En las colonias el individuo tiene que volver a bastarse a sí mismo", opina Roscher, y añade: "de modo semejante a lo que ocurre en los principios de toda cultura humana". Roscher no ve que en esos principios los individuos están muy fuertemente ligados por el sentimiento de la estirpe y la familia, por usos y costumbres, por creencias en espíritus, y que hasta el racionalismo progresivo del mundo de la cultura permanece también atado e impedido por tales elementos, bien que sus efectos se reduzcan en determinada etapa de su evolución. Para producirse dicha reducción y formarse por consiguiente un sobrio, calculador y práctico racionalismo e "individualismo", la colonia ofrece condiciones mucho más favorables que un país antiguo, que una metrópoli. (En apoyo y fortalecimiento de esta tesis, el propio Roscher ha reunido numerosos y característicos ejemplos.)

CAPITULO II

RELACIONES SOCIALES

A. Relaciones comunitarias

I. Relaciones de dominación

6. Las relaciones comunitarias se polarizan en dos clases principales, entre las que se reparten diversamente los fenómenos reales.

La primera clase estriba en la esencial desigualdad del poder y el querer, de la fuerza y la autoridad. Pudiera llamarse de tipo autoritario. Su prototipo lo ofrece la autoridad o dominio de la madre sobre el hijo que ha dado a luz, y hasta del padre, cuando se presenta como tal al lado de la madre o por encima de ella, dando órdenes a los hijos, a quienes reconoce como suyos: en la medida en que se ofrece este último caso, el carácter matriarcal de la autoridad sobre hijos y nietos retrocede ante el patriarcal. El patriarcalismo como expresión de un dominio que se apoya en la comunidad, ha adquirido importancia decisiva en la gran mayoría de los pueblos, sobre todo en los "pueblos de cultura". El patriarcalismo significa en primer lugar dominio sobre la casa, tanto en el sentido más amplio de la palabra, como cuando representa simplemente la administración doméstica. También significa dominación, tanto en la familia moderna, constituída solamente en la mayoría de los casos por el marido, la mujer y los propios hijos, como en la extensa familia de la antigüedad, que todavía hoy se extiende por gran

parte del mundo y que representa la unidad de varias familias hermanas sometidas a un patriarca. A menudo se la ha descrito como familia china; Hegel hace de la objetiva devoción familiar la característica de lo comunal chino. También entre los griegos dominaba el pensamiento de una fuerte solidaridad, de base patriarcal, entre los que se sentían ligados mutuamente por los lazos de la sangre, siendo en consecuencia "muy viva la devoción familiar" (Leopold Schmidt). En Roma y en su derecho se han observado igualmente fuertes huellas del patriarcalismo primitivo, algunas de las cuales penetran en el mundo cultural moderno en que todavía vivimos: más en el eslavo, que en el germánico y céltico. En todas partes, sin embargo, sigue siendo importante la figura de la *madre* —más primitiva, aunque oscurecida por el patriarcado— y sus relaciones con hijos y nietos, como se pone de manifiesto en las tradiciones y costumbres. La agrupación por consanguinidad, que es más antigua que todas las especies de colectividad política, incluso la fundada en la común posesión de una tierra y en la habitación común, y tan antigua por lo menos como todas aquellas familias formadas más limitadamente por la procreación de hijos, es una agrupación que se encuentra en todos los pueblos históricos o primitivos: la llamada *genos* entre los griegos, *gens* entre los romanos, *clan* entre los escoceses, *schlacht y kluft* entre los ditmarsianos.* Su esencia se caracteriza por sentirse y pensarse sus miembros como descendientes de un antepasado común; ya sea que dicho antepasado se represente según la forma más primitiva como una planta o animal, o que un recuerdo borroso dé forma a la representación de un antecesor verdadero: esta representación (la humana) puede unirse también con la otra (la prehumana o totémica). La representación hu-

* Ditmarchen, comarca al occidente de Schleswig-Holstein, en Alemania. (T.)

mana, sin embargo, no enlaza en general la existencia de los descendientes que viven agrupados con un padre primitivo, sino con una madre, por lo que cabe, o es necesaria, la suposición de que la madre constituye la forma originaria de la que podríamos llamar conciencia de clan.

En un libro rico de ideas, el jurista suizo Bachofen investigó las fábulas y mitos de la antigüedad griega, en el sentido de lo que él denomina matriarcado *(Mutterrecht)*. De todas las informaciones que proporcionan datos sobre la existencia y condición interna del matriarcado, la más valiosa para él es la de Herodoto sobre los licios. Se dice en ella que los licios no denominaban a sus hijos según el padre, como los helenos, sino exclusivamente por la madre, del mismo modo que en los datos sobre ascendencia sólo destacaban la línea femenina de antepasados, así como la jerarquía social de los hijos se determinaba únicamente por la de la madre. Por otra parte, el derecho hereditario por exclusiva línea materna está atestiguado como derecho consuetudinario de los licios. Siguiendo a Bachofen, los etnógrafos han observado un matriarcado de este tipo en muchos pueblos primitivos actuales, e investigadores importantes han sacado la consecuencia de que el clan matriarcal debe considerarse en general como el primitivo. Así como numerosas veces se ha planteado a la observación el problema del paso de la genealogía materna a la paterna, el inverso se ofrece también y puede explicarse, en el fondo, como la regresión a un estado anterior. Para toda teoría es fundamental el hecho de que en todos los pueblos que han tenido un papel director en la civilización, la autoridad patriarcal ha alcanzado un predominio decisivo.

Autoridad que se extiende normalmente —como en parte la matriarcal— más allá de la tumba: el prestigio de los antepasados y la veneración que se les tributa. A este hecho le reconocemos amplia y profunda extensión,

no sólo en los primitivos, sino en los actuales grandes pueblos de Asia, tanto mongoles como arios y semitas. Se presenta también a lo largo de la historia de los pueblos clásicos, en lo que se ha llamado religión doméstica o familiar, porque todo hogar poseía sus espíritus protectores, sus divinidades consanguíneas, cuyo sacerdote es el propio padre de familia, el cual está en la obligación de aportar las víctimas; obligación que corresponde muy particularmente al hijo, para honrar así al genio del padre. Nos encontramos, pues, con que el culto de los muertos en general, y el cuidado de la memoria del muerto, todavía hoy se tiene en cuenta entre los cristianos, en primer lugar para los padres y madres, porque su recuerdo une a los hermanos y hasta a un círculo más amplio de parientes. Con todo, en las religiones monoteístas, el motivo de la veneración de los antepasados ha ido debilitándose cada vez más. En relación con esto sólo mencionaremos aquí de pasada la teoría según la cual toda religión, por lo menos en cuanto tiene su manifestación en un culto sometido a orden, se funda en su desarrollo histórico en el culto a los antepasados *(Ancestor Worship)*. Debe dejarse, sin embargo, bien sentado que en las religiones de desarrollo más elevado siempre se ha dado al dios más alto la dignidad del padre, de padre de los hombres y de los dioses, o por lo menos de padre celestial en quien confían los hijos de Dios, el cual envió a su hijo a la tierra como hombre divino, haciéndole servir con el sacrificio de su muerte para la reconciliación entre los hombres y El mismo, hasta que ocupó su trono (¿otra vez?) a la derecha del Padre.

La *dignidad paternal* es también el prototipo de toda autoridad de carácter comunitario. Sobre todo la sacerdotal. En las dos Iglesias católicas tiene el más amplio predicamento, y la palabra "Papa" se aplicó en la Iglesia primitiva a todos los obispos; el nombre de *Abad* tiene

también la significación de padre, y todavía hoy en las Iglesias orientales el pueblo sigue llamando *padres* (Popes) a todos los clérigos, aunque el nombre se aplique especialmente a los de superior jerarquía. Padres de la Iglesia se denomina a los más antiguos representantes de las doctrinas consagradas como dogmas. Los *Patres* de las órdenes religiosas se elevan regularmente sobre la comunidad de los hermanos, en cuanto han recibido la consagración eclesiástica. Si resulta, pues, que en las formas de la religión cristiana la dignidad de la mujer subsiste con un valor reducido, hay que decir también que ha alcanzado una santidad particular, casi divina, como "Madre de Dios", Señora, Reina del cielo y Virgen eterna. Si este culto es sobre todo particularmente simpático para el alma femenina, el sacerdote y todo su carácter mágico es la especie de dominación que está más próxima y subyuga más al espíritu femenino, a su sensibilidad y a su fantasía. El confesor constituye para el penitente, en la mayoría de los casos, la representación inmediata del juez ultraterreno, y su magia, bien ejercida, encuentra su mejor asiento, como todo lo maravilloso, en el espíritu de las mujeres. El confesor está "emparentado espiritualmente" con el penitente.*

También la dominación secular, que equivocadamente se considera como la forma normal y hasta única de dominación, toma la forma paternal que aparece con aspecto de comunidad. Incluso por el hecho mismo de enlazarse con la dignidad clerical y hacerse legitimar por su carácter divino: bien haciendo al propio señor o dominador secular caudillo espiritual u obispo supremo, con la forma política de la teocracia, del papismo cesáreo, o con una organización eclesiástica nacional, o bien adqui-

* Relación que expresan perfectamente en alemán las palabras *Beichtvater* (confesor) y *Beicht-kind* (penitente). En español tenemos también las denominaciones de *padre espiritual* e *hijo de confesión.* (T.)

riendo una posición sobrenatural por medio de la unción y consagración, lo que también va unido a lo anterior. En su forma más elemental aparece, pues, el dominador como un dios o hijo de un dios, o como descendiente por lo menos de una estirpe divina, o hijo del cielo; en su forma posterior es sólo el ungido del Señor, rey o príncipe por la gracia de Dios: título con el que pretende situarse en relación inmediata con una fuerza invisible. Por último vuelve a pretender también algo así como una autoridad familiar en calidad de padre del país y lo mismo su mujer, como madre; en virtud de la cual todo un país, todo un pueblo o Estado, se comprende y afirma como propiedad de un solo señor; propiedad de la que puede disponer por venta, permuta, partición y, en caso de muerte, por testamento.

La autoridad paterna es, sin embargo, el caso particular más elevado de la autoridad de los viejos o de los más viejos, acusándose la dignidad de la vejez del modo más perfecto en la dignidad paternal. De acuerdo con un modo de pensar que encontramos difundido por todas partes, la humanidad joven no sólo tributa veneración y respeto a los propios padres, abuelos y antepasados, sino a la vejez en general, lo que tiene su más acusada manifestación en el obligado deber de cuidar a los ancianos cuando son débiles y carecen de ayuda. Leist ha establecido que la *gerontotrofia* es una costumbre y exigencia moral común a todos los pueblos arios examinados por él. En aparente oposición con ella está la frecuente costumbre de los pueblos nómadas de matar a los ancianos. Con razón, sin embargo, ha sido interpretada esta costumbre como producida por los mismos motivos que la anterior: se considera necesaria y hasta como un deber respecto al propio anciano, por no querer abandonarlo a los peligros e inclemencias de la vida errante. Por lo demás, la estimación de la vejez, sobre todo de la llamada

a dar consejo, adquiere general importancia por razón de su experiencia y de su modo de pensar, más libre de afectos apasionados y por consiguiente más sensata; significación que sólo se ha visto combatida a consecuencia de la evolución social moderna. Sobradamente conocida es la importancia de la vejez en la vida religiosa, así como en la vida política. En la religión: en Grecia y Roma era corriente y a menudo obligatorio haber alcanzado determinada edad para ejercer funciones sacerdotales. Ciertos sacrificios solamente adquirían validez cuando eran ejecutados por ancianos. En la religión hebraica encontramos también una significación semejante respecto a la edad avanzada, que pasa al culto cristiano, en cuyas comunidades primitivas los presbíteros desempeñan un papel muy importante, como todavía ocurre hoy en muchas sectas cristianas. La forma más antigua de la constitución de las comunidades cristianas fué el gobierno de los más viejos: a la cabeza de cada comunidad había un consejo de los más ancianos o, como se decía en griego, de los presbíteros. Sus funciones más importantes eran la dirección de las reuniones de la comunidad, la admisión de nuevos miembros por el bautismo, etc. Solamente el *Charisma*, esto es, una supuesta gracia especial, de la que por modo sobrenatural podían también participar los jóvenes, entró pronto en competencia con la natural superioridad de la edad. Pero la lucha de la constitución presbiteriana contra la episcopal, que se ha conservado en Inglaterra no obstante la Reforma, o como si las gracias espirituales de aquellos altos sacerdotes dimanaran de los apóstoles y por medio de èllos del propio Hombre-Dios adquirió todavía una gran importancia histórica en el siglo XVII, y está en conexión con toda forma pietista frente a la ortodoxa y con la elevada valoración de un pensamiento orientado racionalmente hacia la seriedad moral y una vida más santa (el puritanismo). En la vida

política nos encontramos también muy pronto con el consejo de los ancianos, que tiene su manifestación más famosa y trascendental hasta hoy, al menos por su nombre, en el *Senado* romano, cuya tradición se eleva a los tiempos de los primeros reyes, y cuya historia alcanza su período de florecimiento, como organismo directivo, durante la República, mientras se ve oscurecido posteriormente bajo la nueva monarquía, aun cuando al final todavía logró revestir sus sombras de espléndida pompa. No es inverosímil que si en las modernas constituciones del Estado, la llamada primera cámara (en Inglaterra, la segunda) ha sido despojada de su carácter de "cámara señorial", vuelva a organizarse saludablemente como *Consejo* de *Ancianos*, con lo que se vería llamada a ejercer una función de la más alta importancia. Tan sólo hombres y mujeres de más de cincuenta años deberían ser elegibles para semejante Senado, invalidando la elección en el caso de presentarse un certificado de tres médicos que negara al elegido la completa posesión de sus facultades mentales.

Las mujeres, pues, con inclusión de las casadas, y en cuanto se presenta la división en dominadores y dominados, o señores y sirvientes, pertenecen también, dentro del círculo de las relaciones patriarcales, al segundo de los grandes grupos que consideramos a continuación, y en los que distinguimos:

1. Las esposas: cuando varias pertenecen a un mismo hombre, con la diferencia, por lo general, de tener una de ellas un rango superior como mujer principal y madre del heredero, y de mostrarse como compañera del marido; las demás, como concubinas, participan de menos honores, juntamente con sus hijos;

2. Hijos, nietos, biznietos, hijos políticos, hijastros, hijos adoptivos, y sometidos a tutela —según la familia permanezca inseparada, bajo un cabeza visible, o en dependencia menos estrecha; según que la madrastra haya

ocupado, por causa de muerte o por separación, el lugar de la madre natural, o el padrastro el del padre—. Cuando faltan los hijos, sobre todo cuando se pierde al heredero, se produce ocasionalmente la adopción, dirigida a sostener sin su fundamento natural la relación social padre-hijo; adopción que suele realizarse escogiendo con preferencia entre la parentela próxima.

3. Los huéspedes —por corto o largo tiempo, o que pertenecen permanentemente a la casa y están sometidos como tales a la protección y poder del dueño—; en cuyo caso el ama de la casa, si hay varias mujeres en la misma, tiene la participación normal que corresponde al ama. Como huéspedes, sobre todo permanentes, aparecen con más facilidad y frecuencia en primer lugar los parientes próximos, el tío, la tía, los cuales pueden ocupar también el puesto del padre y de la madre; luego —tras la disolución en pequeñas familias— la familia del hijo y de la hija; en último término, los amigos que están unidos por otras relaciones, sobre todo de hospitalidad, cuando ésta representa —como en la antigüedad clásica— una institución sometida a la especial protección de los dioses (entre los griegos nada menos que la protección del dios supremo).

4. De la hospitalidad y de la inherente dependencia de parientes, amigos y compañeros iguales en jerarquía surge fácilmente, cuanto más principesco se hace el señorío y crecen las proporciones de la casa hasta llegar a corte, un *séquito,* como conjunto de vasallos que luego se unen al jefe y caudillo por juramento de fidelidad. Esta extensión de las relaciones autoritarias de comunidad tiene especial importancia para fines militares, pero también para la función de gobierno en general, cuando éste aparece como campo de dominio personal de un hombre —y a veces de una mujer.

5. En forma parecida y no raras veces coincidente con la del punto 4, se presentan también como miembros dominados de la casa, aunque normalmente con más honda dependencia, los siervos y siervas bajo el nombre de esclavos, sirvientes, criados. Todos ellos pueden estar más o menos cerca del señor o de la señora, o de ambos, y acercarse más o menos a la posición del hijo o de la hija: ya por naturaleza, en cuyo caso entran en consideración en primer término los eventuales hijos naturales del señor, como hijos de concubinas o siervas; ya por hábito: sabido es que la fidelidad del sirviente, supuesta o probada, eleva su rango y aumenta su valor; ya, por último, por influencias espirituales, a las que pertenecen también las influencias de la voluntad comunitaria de avenencia, costumbres y religión, y las influencias morales, que tienen semejanza y están en conexión con las anteriores; todas las cuales hacen participar en cierto modo a los dependientes de la casa y miembros subalternos de la dignidad del huésped y aun del hijo o hija de la casa. En este mismo sentido actúa también la comunidad de rango y de oficio, es decir, la comunidad profesional. En esto se basa posiblemente la posición del aprendiz y del oficial respecto al maestro, en cuanto sometidos a su poder familiar; y lo mismo ocurre en las cortes de los príncipes con los pajes y escuderos.

Lo que queda de todo esto en la actual familia "burguesa" es un sirviente o a lo sumo dos o tres, lo cual supone todavía un cierto bienestar, sobre todo en las ciudades. Esos sirvientes son en la mayoría de los casos femeninos, aunque en Inglaterra y en otros países con numerosas familias ricas los hay también masculinos. El antiguo nombre alemán de *Gesinde*, servidumbre, domésticos, criados, que en holandés significa simplemente la familia, comprende a todos estos elementos adjuntos a la familia, cuya verdadera relación respecto al dominio

autoritario apenas contiene todavía algún resto con carácter de comunidad; por lo general se trata más bien de una relación contractual de carácter puramente societario.

6. La masa total de un pueblo puede aparecer frente a su dominador único como un conjunto de súbditos; y lo mismo el pueblo bajo en relación con el estamento o estamentos señoriales: el estado llano respecto a la nobleza, y los seglares respecto al clero.

Ese dominio de un solo hombre (o mujer) sobre todo un país y sobre millones de súbditos puede concebirse (y así lo ha sido en efecto, con frecuencia) como el de un padre, al que luego se representa generalmente como un sumo sacerdote, rigiendo en nombre de los dioses o de un dios. Todos los imperios orientales han sido, de manera más o menos pronunciada, tiranías de esta especie, que querían legitimarse también como gobierno paternal junto a la dignidad divina del déspota. Varios de esos imperios pertenecen a la prehistoria de la cultura greco-romana y, a través de ella, de la cultura europea moderna: por transmisión del Imperio romano, que imitó en su última fase aquel carácter teocrático-oriental, y se prolongó con un sentido cristiano en el Sacro Imperio Romano. Con el cristianismo y sus Iglesias adquirió la teocracia judaica una importancia particular: David y Salomón fueron repetidas veces modelos sacros para los emperadores, reyes y príncipes cristianos. Además, hasta época muy reciente de la cultura contemporánea, se han mantenido dominaciones religiosas, a cuya cabeza figura el Estado pontificio (restaurado nada menos que en el año 1929). La idea de que la sabiduría sacerdotal, unida a la benevolencia paterna, resulta la mejor defensa para el sostenimiento de la paz interior y exterior, para una justa repartición de los bienes y para el mantenimiento y desarrollo de las buenas costumbres en el pueblo, se ha conservado también, aunque debilitada y alterada en oca-

siones. La idea teocrática y patriarcal es al mismo tiempo la de un dominio ilimitado (absoluto); pues supone una jerarquía que se extiende desde el soberano, a través de miembros intermedios como jefes subalternos, hasta el pueblo dominado, al cual se le considera como una especie de niño. La jerarquía es una concepción unitaria. Con ella choca, sin embargo, otra concepción, en virtud de la cual varios señores pueden reunirse y elegir o nombrar a un jefe común, pues por mucho que éste —como cualquiera de ellos— pueda aparecer rodeado de atributos divinos, aquéllos han de considerarlo como a su igual, como al primero entre iguales, y como dependiente de su voluntad y capricho en cierto modo. Esta es la concepción estamental o federal, que aquí nos interesa tan sólo por limitar y negar a la unitaria.

Las colisiones y luchas que se han producido a consecuencia de esa contradicción han tenido una importancia profunda y de gran alcance en la historia moderna, tanto en la historia de la comunidad secular como de la religiosa, tanto del Estado como de la Iglesia.

Por naturaleza, y en las circunstancias más simples, la autoridad y dominio paternales son también los de la edad superior. Pero a medida que dicha autoridad va adquiriendo forma patriarcal y se hace inherente a otra dignidad independiente de la edad personal (ya sea la antigüedad de una familia, su riqueza y consideración, ya una supuesta consagración sobrenatural, como la dignidad del sacerdocio), tanto más probable es la contradicción y choque entre la autoridad y dominio patriarcal por una parte, y la edad y otras dignidades de los que aquélla quiere determinar y dominar, por otra. Lo mismo ocurre cuando la nueva autoridad que surge es de la misma naturaleza, es decir, igualmente patriarcal, pero se apoya en otros aspectos de la dignidad de que carece precisamente aquella que quiere ser la más elevada.

Si por una parte se manifiesta la tendencia del soberano a considerar y tratar a toda una multitud de individuos, familias, linajes y razas como un conjunto uniforme de súbditos que en algún modo le obedecen y se sienten como obligados a obedecer, a ella se opone por otra, en primer lugar, la aversión de los más poderosos entre los dominados, los cuales a su vez pueden ser también señores patriarcales en sus dominios. Pero en el señor soberano, o en cualquiera otro, se produce asimismo la necesidad de crearse un personal adjunto para apoyar y proteger su dominación, de honrar a los poderosos que están por debajo de él, o de elevar a los más pequeños para servirse mejor de ellos como instrumento de dominación. Así se forma y constituye en tales regímenes una nobleza, un estamento guerrero, que se encuentra situado entre el monarca y el resto del pueblo. A la nobleza *secular*, que surge por nacimiento y herencia o por favor y gracia del soberano, le sigue inmediatamente la nobleza *sacerdotal*, surgida por supuesta gracia y favor sobrenatural, y que en sus más altas jerarquías, sobre todo, se equipara como estamento señorial a la otra, si no le es superior, constituyendo juntamente con la nobleza la *aristocracia*, la cual limita luego más o menos, o apoya, el poder del monarca.

También en la aristocracia persiste la dignidad e influjo de la edad. En la nobleza, no sólo la edad natural de la vida, sino la de la familia, la antigüedad del linaje. Para sí misma y para los demás, la más rancia nobleza pasa por ser la mejor. En consecuencia es superior a la nueva nobleza que van creando los monarcas. Para esta última existe en Alemania el concepto de nobleza de nuevo cuño *(Brief-Adel)*, en contraste con la nobleza linajuda y rancia *(Ur-Adel)*. En el sacerdocio, como en toda profesión en donde existe el concepto de ascenso, correspondiendo al natural desarrollo de la edad personal que lleva consigo un aumento de saber, conocimiento y poder,

la preferencia por la edad es bien evidente en el hecho de que los puestos y jerarquías más altos se cubren con las personas más viejas, con lo que la elevada dignidad eclesiástica se ve reforzada por la dignidad de la edad.

El dominio sobre las personas está siempre en una cierta conexión con el dominio sobre las cosas, por ser éstas indispensables para aquéllas. Para dominar hay que tener la capacidad de influir sobre las personas por el favor o el disfavor: hay que poder alabar y censurar, elevar y rebajar, aumentar y menguar, premiar y castigar, alimentar y cuidar, retirar el sustento y molestar, dejar vivir y dejar morir. El dominio sobre bienes y personas constituye la perfecta dominación patriarcal. Toda dominación fundada en relaciones de comunidad está expuesta a un *uso* contrario a su carácter comunitario. Así por ejemplo, aquel uso que de manera preferente o exclusiva sirve o trata de servir al provecho o al gusto propio del dominador, en vez de perseguir esencialmente el bienestar (supuesto o real) de los dominados. Con ello consideramos únicamente un solo aspecto de la dominación opuesta al carácter comunitario, en cuanto se reduce a la simple utilización de la coacción y de la fuerza, convirtiendo al señor en un tirano. Con este carácter, pues, la dominación es ya hostilidad, y como tal cae fuera de la consideración sociológica propia e inmediata. Es la que corrientemente se considera como despotismo y tiranía. En este sentido todo dominio puede convertirse en tiranía. La misma indicación sirve también para otro concepto: el de la dominación incompleta o no legitimada; la dominación por la fuerza, tanto si es extraordinaria y se desea y espera que vuelva a desaparecer, como ocurre en un país conquistado en tiempo de guerra, como si es ilegal, la de un usurpador por ejemplo, o inmoral, como suele considerarse la del libertino o del anormal, y que por el simple hecho de

ejercerla un ser manifiestamente indigno e incapaz se la siente y detesta como tiránica.

Del mismo modo que la dominación de un hombre sobre otros o sobre gentes de su propio país, fundada en principios de comunidad, puede convertirse a menudo en una dominación violenta y hostil sobre esclavos, y en una explotación del país en provecho propio, así también puede resultar de ella una relación de carácter societario entre el dominador y los dominados: es lo que ocurre en el caso de que uno y otros piensen que la dominación habrá de redundar en beneficio mutuo, por lo que el dominador realiza determinados servicios en favor del dominado, y éste en favor de aquél. Semejante relación se desarrolla más fácilmente entre el señor y aquellos a quienes él tiene que considerar como sus iguales, o por lo menos como señores subordinados de jerarquía semejante a la suya, por considerarse ellos mismos como tales: así por ejemplo, sus hermanos e hijos, u otros parientes próximos; sus compañeros de armas y los personajes de su séquito; también por lo tanto su nobleza, sus funcionarios y servidores en el ejército y en el gobierno, por el hecho precisamente de ser sus servidores. De hecho pueden desarrollarse, pues, tanto relaciones de carácter societario, como relaciones de hostilidad, pero de acuerdo con la idea —el "deber ser"— que en conjunto se tiene de ellas, todas estas relaciones siguen siendo de comunidad. Incluso otras relaciones de confianza, como la existente entre médico y enfermos: el médico es un dominador relativo sobre el enfermo que le otorga su confianza; pero puede abusar de ella en el caso de que sólo piense en su provecho y trate de alargar, por ejemplo, una enfermedad aparente.

He aquí una división de las funciones de dominación:

1. Amparo y abrigo, y por consiguiente alimentación y cuidado, curación y asistencia de toda especie; esto es, los mismos servicios que la madre presta al niño. Aunque

en forma diferente y más general, rebasan la dominación patriarcal por el hecho de necesitar cada vez más de un *aparato* de organización.

2. Resolución de diferencias y mediación, es decir, la función del juez. De la administración de justicia surge la jurisprudencia, de la jurisprudencia la legislación, ya sea fortaleciendo normas existentes, modificándolas, o estableciendo otras completamente nuevas. Lo cual significa una ampliación considerable de la actividad del dominador. En la comunidad familiar aparece ya en la simple figura del juez, y en una esfera más amplia llega a ser la más noble misión del rey. Aparece unida también a la figura del sacerdote, por suponérsele conocedor de la voluntad divina y por representarse a Dios como al más justo juez.

3. Ayuda y protección, defensa contra lo adverso y hostil, por medio de acciones sobre la naturaleza y sobre fuerzas sobrenaturales que se suponen semejantes a las humanas: magia, plegaria, sacrificio; por medio de la predicación de la sabiduría y doctrinas sobrenaturales o terrenas —funciones del sacerdote y hasta del maestro científico, del profeta y del director espiritual, que compiten con el sacerdote, pudiendo ocupar su lugar y aun desplazarlo.

4. Conducción y dirección en luchas y dificultades de toda especie, incluso en los preparativos y prevenciones de las mismas, para lo que se solicita igualmente la ayuda divina, o sea la asistencia del sacerdote.

II. Relaciones de compañerismo

7. Esta otra clase de relaciones comunitarias tiene también su origen en la familia, concretamente en las relaciones de consanguinidad. Su tipo se da en la relación de unos hermanos con otros: los hermanos viven juntos,

es decir, uno junto a otro, con otro y para otro; el entenderse entre ellos es tanto más fácil cuanto menor sea la diferencia de edad, cuanto más semejantes sean por otra parte en sus indicaciones y capacidades y en sus condiciones externas de vida. En esto residen también motivos de disputas y diferencias, pero en circunstancias normales predominan los motivos de concordia y de ayuda mutua, sobre todo frente a agresiones y daños procedentes de fuera. En las relaciones fraternales existen también elementos de dominación, de la misma manera que hay elementos de compañerismo en el dominio ejercido por el padre y la madre sobre hijos, hijas y otros familiares a su cargo: dominio del hermano más viejo sobre el más joven, del más fuerte sobre el más débil, del más hábil sobre el menos capacitado —y por iguales motivos, del varón sobre la hembra en la mayor parte de los casos, aunque también al revés, cuando la hermana es la mayor, el hermano el más pequeño, o la hermana superior a él por algún otro concepto.

La *fraternidad* es, sin embargo, lo que se pone de relieve preferentemente en la vida social como relación de comunidad. Lo cual proviene de ser sobre todo los jóvenes quienes se unen a otros jóvenes para actividades exteriores comunes, de co-operación; en circunstancias primitivas, para la caza y el combate especialmente, pero también para goces comunes: el banquete y la bebida.

En la historia de la cultura se pone también de manifiesto que las más poderosas luchas y guerras de hombres contra hombres han tenido desde un principio una importancia decisiva. Esas luchas y guerras han requerido siempre en primer término a los hombres jóvenes, y el compañerismo en la lucha es lo que muestra la ayuda mutua entre los seres humanos, así como entre los animales que están más cerca de ellos: entre los animales, como exigencia de su instinto poderoso, y entre los seres humanos

como exigencia de un sentimiento del deber. Entre hermanos, dicho compañerismo, mientras no se presentan motivos de divergencias anormales, se comprende por sí solo: el combatir juntos codo con codo es en este caso una de las formas de la co-operación, que es el resultado inmediato de la vecindad y ésta a su vez, de la comunidad de sangre. Dicha co-operación comprende actividades comunes en beneficio de padres y hermanas comunes y hasta de hermanos más jóvenes. Así por ejemplo, y de manera muy especial, los deberes de cuidar a padres desvalidos (la gerontotrofia, que según Leist correspondía al patrimonio de la común costumbre aria —véase más arriba—) y los no menos importantes deberes de procurarles una digna sepultura, a los que van unidos desde los primeros tiempos usos y formas religiosos. Pero el peligro y necesidad común que toda gran lucha trae consigo, une también a los no hermanos en una *camaradería* fraternal, la cual ciertamente resulta más probable a través del sentimiento y conciencia de la consanguinidad. La relación social general que encuentra más sencilla y natural expresión como relación fraternal, es la amistad. La amistad une principalmente a unos hombres con otros, y de manera preferente a hombres jóvenes. Unión que surge —independientemente de aquel fundamento natural— no sólo de toda clase de co-operación, y en primer lugar del compañerismo de lucha, sino ante todo de la co-operación en un mismo o muy semejante espíritu, el culto a los mismos dioses, o, por decirlo más ampliamente, a los mismos ideales. La amistad, lo mismo que la fraternidad, no está ligada simplemente a la cercanía o coincidencia de edad, o a otras relaciones que hagan posible una co-operación de fuerzas aproximadamente iguales y un parentesco de espíritu, pero se desarrolla tanto más fácilmente cuanto más favorezcan su crecimiento tales circunstancias. También entre hermanas y en general entre mujeres existe amistad; pero

es un fenómeno tanto menos frecuente e importante, cuanto menos lo es la co-operación entre mujeres, sobre todo para luchas comunes. La simpatía y disposición para socorrer al necesitado, que es por naturaleza más cálida y viva en la mujer, se orienta en ésta, lo mismo que en la hermana, hacia el hombre, hacia su marido y sus hermanos, pero sobre todo hacia los hijos, los débiles y desvalidos en general: por eso las *hermanas de la caridad*, que se dedican a la asistencia de pobres y enfermos, así como a la educación y enseñanza de la juventud, han adquirido como comunidad femenina una importancia social de índole peculiar, que tiene un carácter muy otro y más ampliamente humano que la fraternidad. Ya en la noble forma de la tragedia antigua resplandece la figura de una hermana* que da la vida por su hermano, por serle intolerable la idea de que su cadáver, insepulto y sin los debidos honores, haya de ser pasto de las aves: se opone a las órdenes del tirano y hasta llega a dominar su miedo ante el horror de un castigo cruel.

Pero a diferencia precisamente de esa devoción íntima, como la ofrecida también por la madre al hijo muerto, y de la *Pietá* o devoción general, siempre hay hombres jóvenes sobre todo que se complacen como compañeros en la acción común, en los peligros y éxitos comunes y en su goce. Aquí parece ser la fraternidad la relación más adecuada, en cuanto las luchas comunes suponen un ideal, una fe —como, por ejemplo, la aspiración a la salvación eterna— y la vecindad a tal fin en una comunidad no familiar, pero sí casera. En ello tenemos una tendencia en lucha con otros fuertes impulsos orientados hacia una vida muy distinta: la vida familiar, el ansia de poder, de libertad y de dominio. A tales impulsos se oponen los tres vo-

* Antígona, la protagonista de la tragedia de Sófocles, hija de Edipo y hermana de Polinice, a quien dió sepultura no obstante la prohibición de Creón, rey de Tebas. (T.)

tos de pobreza, castidad y obediencia, por los cuales se unen los monjes cristianos y budistas, disponiéndose a colaborar como hermanos —aun cuando los sacerdotes sean designados entre ellos con el nombre de padres—. Sin embargo, ésta es sólo la manifestación más saliente de aquella tendencia mucho más general que incita a unirse a los hombres con los hombres con mucha mayor intensidad que a las mujeres con las mujeres. Los etnólogos, Heinrich Schurtz entre otros, nos han dado noticia de frecuentes *ligas masculinas* y clubes secretos entre pueblos primitivos, cuya existencia y actuación es en gran parte misteriosa, aunque a menudo puede reconocerse en ellos el propósito de hacerse temer en algún modo por medio de la magia y aquelarre, en combinación con el culto a los muertos y la conjuración de los espíritus. Dichas ligas pueden estar en relación con las casas de hombres, principalmente de solteros, que aparecen en tantos lugares, sobre todo en el grupo de pueblos malayos, y de los cuales pueden encontrarse todavía restos en esferas de más elevada cultura, mientras que son mucho más raras en cambio casas semejantes en donde vivan juntas muchachas solteras. Schurtz cree que el instinto de sociabilidad entre el sexo masculino es mucho más vivo y que conduce a una cierta oposición con la vida de familia, que es a la que se inclina preferentemente la mujer. Esta explicación psicológica no parece ser exacta. No existe ningún motivo para creer que el deseo de los hombres de reunirse con otros hombres y cultivar la diversión, el juego, la conversación, sea por naturaleza más fuerte que el correspondiente deseo entre las mujeres. Lo contrario es más probable: la charla y la habladuría corresponden más bien a inclinación femenina. Lo que ocurre es que en el conjunto de una elevada evolución cultural las posibilidades que se ofrecen para que unas mujeres co-operen con otras son relativamente más pequeñas que las que se les presentan a los hombres. Las

más veces, sobre todo en las poblaciones pequeñas del campo y en familias numerosas, la señora de la casa tiene ocasión de trabajar con las criadas; pero de todos modos, sigue siendo siempre el ama, y el cultivo de una relación igualitaria se ve escasamente favorecido; en cambio puede desarrollarse pronto entre las propias criadas. Para el gobierno de la casa, y de manera más inmediata para la mujer, que es quien está al frente, la *vecindad* tiene un valor tal que conduce a la ayuda recíproca. Las relaciones de vecindad exigen usos y prácticas que en los pueblos son a menudo muy fuertes, en las pequeñas ciudades se mantienen todavía, pero ya en las grandes apenas dejan algún rastro en relaciones muy escuetas y pobres. A los hombres se les ofrecen numerosas ocasiones para estar y mantenerse juntos ante la necesidad y el peligro. Semejante a la lucha es toda acción común que tropieza con dificultades, a las que hay que superar para que aquélla no resulte estéril. Así, por ejemplo, se solidarizan uno con otro y pueden sentirse como hermanos, como *confratres*, si las circunstancias de aislamiento no son demasiado fuertes, los compañeros de una profesión, sobre todo cuando están unidos formalmente como tales, como colegas; lo cual tiene una importancia considerable. También la comunidad de estamento, de la posición social y del rango pueden tener igual importancia. De ello encontramos huellas en muchas formas de la sociabilidad, cuando los hombres y mujeres se reúnen como damas y caballeros, de una manera un tanto ceremoniosa, o bien cuando se agrupan de modo más llano y agradable, es decir, con más carácter comunitario, reunidos en tertulia unos hombres con otros, y en torno a una mesa de té las mujeres. Todas estas clases de relaciones igualitarias, sobre todo en las formas más distinguidas de vida, en las clases señoriales, tienen la tendencia a hacerse convencionales, es decir, a adquirir un desarrollo societario, en cuyo caso las formas externas

de la comunidad, como el afecto, la devoción y hasta la amistad y el amor, sirven a menudo para ocultar verdaderas enemistades, disimuladas con esfuerzo. Las relaciones entre compañeros se convierten en relaciones hostiles. De la "colegialidad" surge la competencia, sobre todo porque el fuerte y superior se esfuerza en aniquilar al cofrade más débil, o por lo menos en mantenerlo en un último plano. En medio de las condiciones de vida de la sociedad actual se difunde también el sentimiento de comunidad como relación social de compañeros de destino, y más aún entre aquellos que se sienten oprimidos y débiles aisladamente, aunque los móviles de su unión sean en sí societarios. Del mismo modo que la juventud en general, así el proletariado, como clase social joven que ha salvado en su espíritu más elementos primitivos, inmediatos, está también más dispuesto a la confianza mutua, a la exaltación de los ideales, a la adhesión a un jefe elegido por él, a la actuación firme y al sacrificio, que las más elevadas capas sociales, las cuales tienen más conciencia de sus posibilidades y más escepticismo; bien que acontecimientos anómalos y circunstancias nuevas pueden perturbar e impedir ésta, como otras muchas relaciones. La agitación y levantamiento de quienes creen estar o se sienten oprimidos, o tratados injustamente, contra los que están por encima de ellos y son más fuertes, han tenido siempre tales consecuencias; y lo mismo ocurre cuando se extienden a todo un pueblo que quiere y puede libertarse de una dominación extranjera, como cuando Schiller exclama:

"No, el poder de los tiranos tiene un límite:
cuando el oprimido no puede encontrar justicia en parte alguna,
cuando la carga se hace ya insoportable —se alza
con valor sereno hacia el cielo
y recoge de lo alto sus derechos eternos,
suspendidos allá arriba, inalienables."

Tales sentimientos y estados de espíritu van ligados en general a condiciones extraordinarias, y no siempre tienen un carácter heroico. Hasta pueden ser ocasionados por acontecimientos triviales. Así, por ejemplo, los motines contra la carestía de la vida, las revueltas en lugares públicos y cosas por el estilo; acciones propias de la masa, sobre todo entre las multitudes de las grandes ciudades. En los hombres, especialmente entre los jóvenes, y hasta entre mujeres de todas las edades —"entonces las hembras se convierten en hienas", dice también un verso de Schiller—, tales hechos despiertan apasionados y pasajeros sentimientos de cooperación camaraderil; cooperación que tiene carácter comunitario, aunque en forma fugaz. Más sólidos son tales sentimientos y estados de ánimo cuando surgen de una tendencia duradera y común, y cuando esta tendencia, como puede ocurrir en caso de sublevación y levantamiento, se apoya en una buena base moral, es decir, que está apoyada y aprobada como valiosa por un pensamiento puro. Precisamente esto es lo que parece observarse por doquier en el enorme movimiento obrero internacional que ha impreso su sello a nuestra época; sobre lo cual volveremos a ocuparnos al estudiar las asociaciones y partidos de carácter económico y político. Por ahora mencionaremos únicamente las *sociedades cooperativas* —como se designa en muchos idiomas lo que en alemán se conoce con el nombre de *Gennossenschaftswesen*—, que han adquirido una gran importancia en la cuestión social, dentro de la cual constituyen uno de los fenómenos más significativos, hasta por su mismo carácter, que no es solamente legal sino declaradamente pacífico, y no niega las relaciones básicas de la sociedad actual. Este, como otros muchos hechos de la evolución social contemporánea, constituye una ruptura del principio de la división del trabajo, de la cual se lamentan los competidores, como es lógico, por considerar tal hecho

como una intromisión ilícita en su campo, pues todo comercio es celoso por naturaleza, como consecuencia necesaria del esencial egoísmo comercial en su aspiración a ganancias ilimitadas, a ser posible. Los inconvenientes que esto reporta al comercio en general, perjudicándolo sensiblemente en vez de aumentar sus beneficios, son sobradamente conocidos desde los más remotos tiempos, aumentados aún en el pequeño comercio o comercio individual. "Frente a la corrupción y a la falsificación de productos existente en el comercio al por menor, a su crédito usurario y sin normas, a sus mercancías falsificadas y encarecidas exageradamente, frente a estas corrupciones del sistema de libre concurrencia, tuvo tal éxito el establecimiento cooperativo de los pioneros de Rochdale* (abierto en un principio sólo por las noches, y como de legos en la materia bajo una dirección no perfecta, pero honrada) que las cooperativas de consumo pudieron prosperar entre los obreros y los pequeños burgueses, extendiéndose luego a los funcionarios y a otras muchas clases, de tal manera que ya en 1862 las cooperativas inglesas de consumo pudieron fundar un establecimiento común para el comercio al por mayor, y hasta emprender en poco tiempo la producción en gran escala de productos sencillos, en determinados ramos". Esto es lo que dice un sociólogo de orientación predominantemente conservadora: Gustavo Schmoller *(Grundriss*, I, 525). Schmoller considera a estas sociedades de consumo como una de las partes más importantes del edificio cooperativo moderno, poniendo ya de relieve al hacer tal afirmación, "las corrientes idealistas de generosa confraternidad" que animaban a dicho movimiento. En fecha reciente el *espíritu cooperativo* parece haberse desarrollado, más que en Inglaterra, en los países de lengua alemana y en Escandinavia, como dice precisa-

* Población del condado de Lancashire, Inglaterra. La *Equitable Pionneers Society*, primera cooperativa moderna, fué fundada en 1844. (T.)

mente un crítico inglés al hacer el elogio del movimiento alemán, nueve semanas antes de estallar la guerra mundial. "Superior en la constante fidelidad, en estar dispuestos a supeditarse a una organización dirigida sistemáticamente y a un mando único, con lo que se asegura la capacidad de rendimiento, y por último, en el celo fervoroso por la empresa común". (Véase la obra del autor: *Der englische Staat und der deutsche Staat*, Berlín, 1919, p. 159.) En realidad la cooperación en interés propio, aunque sea puramente económico, cuando se trata sobre todo de una acción en pro de la casa y del hogar, o sea de la mujer y del hijo, no produce ningún perjuicio a la esencia comunitaria de dicha cooperación, incluso la favorece y fomenta, mientras su carácter no se manche con apetencias míseras y codicias menudas. Este espíritu cooperativo es quizá la contracorriente de contenido comunitario que más perspectivas ofrece frente a la evolución societaria que ha marcado con sello poderoso, aunque no omnipotente, el conjunto de la economía moderna.

III. Relaciones comunitarias que tienen carácter autoritario e igualitario

8. Hay relaciones de comunidad que participan al mismo tiempo del carácter de dominación y de compañerismo. Entre las relaciones elementales de comunidad, la más importante es la que está determinada, de modo duradero, tanto por la relación sexual como por la necesidad de procreación: la relación del hombre y mujer para procrear hijos de común voluntad. Voluntad, tanto del hombre como de la mujer, de reconocerlos como suyos y cuidarlos, pero voluntad también, cuando no se logra ningún hijo, de vivir juntos, de protegerse mutuamente y de gozar los bienes comunes. Esta es entre los animales más nobles la frecuente relación de la pareja animal y de la protec-

ción de la hembra y de la cría por el macho más fuerte: relación ennoblecida entre los seres humanos, transferida a la conciencia intelectual, confirmada también en general por el común pensamiento y voluntad de muchos hombres, y adoptada por ellos en forma sólida.

Considerable importancia sociológica tiene sobre todo la participación tan frecuente de la religión y de las fuerzas religiosas en la concepción del matrimonio como comunidad de vida permanente y exclusiva. Esta participación se produce por el hecho de que las formas domésticas del culto religioso son las originarias, y por la idea de que los lares están llamados a proteger el hogar: los espíritus familiares, así como los dioses mayores o el dios único que reinan sobre ellos, y que luego, desplazándolos, ocupan su lugar. La consagración sacerdotal y el sacrificio u oración adecuados sirven de defensa contra las fuerzas o demonios adversos, o contra elementos mágicos, es decir, para asegurar el favor y la gracia de fuerzas o espíritus amigos. La mujer y madre es preferentemente la que más necesita de tal ayuda, pues sus preocupaciones y necesidades son las que están ocasionadas, acrecidas o disminuídas de manera más inmediata por la vida de familia, por el apoyo, amor y fidelidad del marido, así como por la ausencia de estas condiciones en la vida familiar. La participación religiosa y sacerdotal alcanza su cima cuando el matrimonio se eleva a la categoría de "sacramento". Sacramento es misterio: significa que se quiere y se debe creer en una acción mágica que eleva un objeto natural, como también una relación social, a una esfera sobrenatural, prestando con ello a dicha relación un carácter que la diferencia de la relación racional societaria, elevándola sin más por encima de esta última. Para ser concebido como relación de comunidad y, por consiguiente, como indestructible e indisoluble, el matrimonio necesita presentarse e interpretarse de este modo, tanto más cuanto

que en sí y por sí no es una relación permanente por naturaleza, ni tiene su fundamento en una relación natural; pues las relaciones naturales son por sí mismas reales y duraderas, aun cuando no como relaciones sociales. La relación sexual sólo puede hacerse duradera como relación social. Las interpretaciones y signos místicos aparecen siempre allí donde, por lo demás, se produce un vacío si se concibe la relación social únicamente como racional. Esta concepción constituye siempre la línea de menor resistencia, por lo que el modo de pensar religioso sigue también esa línea desde el momento en que representa a los dioses a manera de hombres que sólo se diferencian de sus representantes —sumos sacerdotes y reyes— por su invisibilidad (que hasta llega a interrumpirse) y por su mayor poder: dioses que dan leyes y disposiciones como los hombres, que se irritan, se vengan y castigan como ellos, y que, como ellos también, ayudan, salvan y premian. Así se les hace autores de instituciones humanas, con lo que éstas quedan al margen de toda impugnación, duda o crítica. Lo cual es el resultado de la misma voluntad esencial humana que creó aquellas mismas instituciones: no con una finalidad exterior o extraña a ella, sino arrancando de una idea unitaria, como sucede en toda creación artística, elevándose sobre lo instintivo-inteligente de otros seres animales, y sobre lo ingenuo-inteligente de los niños, por medio de la cooperación del pensamiento, es decir, de la inteligencia artística, cuya existencia se comprueba también en la fantasía y creación poética del creyente, así como en la mitología y teología de las religiones.

Existe el problema de si es posible pensar y concebir el matrimonio sin tales medios auxiliares, como una relación de comunidad. En cuanto el matrimonio aislado sólo tiene que ver en principio con dos personas de sexo diferente, claro está que depende plena y totalmente de su co-

mún *voluntad esencial* de unión; esto es, de la recíproca intención afirmativa, y cuando éste se hace más hondo, de su ánimo y de la conciencia. Pero la voluntad esencial, como la voluntad en común en que se funda la relación societaria, puede manifestarse en una *promesa* mutua, y tiene que ser así para ganar validez como voluntad declarada. En este sentido se considera el matrimonio como una relación fundada en un contrato, o simplemente como *contrato*, para emplear una expresión más breve. Así ocurre en las teorías del derecho natural racional, las cuales sólo conocen y reconocen relaciones societarias. Kant, su último gran representante, define el matrimonio como la unión de dos personas de sexo diferente para la posesión mutua y de por vida de sus cualidades sexuales. Esta definición, y con ella la determinación del matrimonio como contrato en general, fué objeto de muchas discusiones y controversias en la primera mitad del siglo XIX. Para Hegel "el que el matrimonio se conciba simplemente como un contrato civil, concepción que todavía aparece en Kant, con lo que se establece el arbitrio recíproco sobre los individuos, y se rebaja el matrimonio a la forma de un uso mutuo contractual", es tan burdo como considerarlo exclusivamente relación sexual. Hegel rechaza también la tercera concepción "que fundamenta el matrimonio sólo en el amor, puesto que el amor, que es sentimiento, permite en todos los aspectos la contingencia, forma impropia de lo ético". En consecuencia, Hegel quiere determinar el matrimonio de modo más preciso, para que sea una línea ético-jurídica que haga desaparecer lo pasajeramente caprichoso y puramente subjetivo del mismo (el amor). *(Philosophie des Rechts*, p. 161.) Fernando Walther que ha expuesto el "Derecho natural y la Política a la luz actual" *(Naturrecht und Politik in Lichte der Gegenwart)* como un sistema racional modificado por ideas cristiano-católicas, elogia en la concepción de Hegel la penetración

con que expone lo que el matrimonio es y debe ser para marido y mujer, en todos sus aspectos físicos, morales y espirituales. De lo que no dice una palabra precisamente es de su importancia y significación como institución humana, que es a lo que tiende todo lo demás, con lo que Hegel sigue manteniendo al matrimonio en el terreno de lo subjetivo, no obstante sus peroratas sobre la objetividad. Sobre esto hay que observar que la monogamia no es una institución general humana, sino que caracteriza tan sólo a una parte de los pueblos civilizados, donde se mantiene en su rigor por las ideas religiosas, y está protegida por el derecho vigente. Sólo a los reyes y príncipes se les permite a veces la bigamia, de la que normalmente se ha hecho un crimen; pero en realidad, y según su verdadero sentido, la monogamia sigue existiendo de manera deficiente. Así ocurre bajo el dominio del Islam, donde al hombre se le permite tener legalmente cuatro mujeres, siendo a menudo una cuestión de dinero el que se mantenga a varias mujeres y se tenga efectivamente varias familias. Entre la cristiandad, por mandato de la ley, subsiste sólo una mujer y una familia, y sólo ésta en general es la que la moral admitida obliga a sostener abiertamente.

Como caso normal debe considerarse el tipo de matrimonio expuesto aquí, el cual se funda en la libre decisión volitiva de una persona masculina y otra femenina. A este caso normal corresponde la concepción del matrimonio como contrato (como apoyándose en un contrato). También corresponde a esta concepción una parte cada vez mayor de la experiencia real. Pero ésta, por su gran extensión, implica una cooperación esencial de fuerzas sociales que influyen en las referidas decisiones y hasta las determinan; unas veces entorpeciéndolas, impidiéndolas y prohibiéndolas, otras por el contrario protegiéndolas, favoreciéndolas y alentándolas; en todo caso forzándolas como una coerción. Tales influencias son las de la fami-

lia, de la clase y capa social, y de la comunidad secular o religiosa. Como se dijo anteriormente, el matrimonio, considerado como relación comunitaria, puede ser contraído siempre por personas que quieren responder de ese carácter comunitario ante su conciencia; hay que agregar que puede subsistir también como relación societaria, y aun cuando no merezcan el honorable nombre de matrimonio, de hecho en el idioma alemán corriente se designan como *Gewissensehe* (matrimonio de conciencia) y como *Wilde Ehe* (matrimonio furtivo),* respectivamente, pero también se conocen bajo la despreciativa denominación de concubinato. Por los nombres, pues, se les reconoce de alguna manera como conteniendo un orden; pero de muy otra y considerable importancia es el reconocimiento por el derecho y la moral, y sobre todo por el Estado y la Iglesia. Ya se ha hecho mención de la interpretación eclesiástica del matrimonio como sacramento. Se comprende que para la Iglesia no tenga dicho carácter más que el matrimonio que ella misma ha celebrado, es decir, aprobado: en consecuencia son excluídos por ella muchos matrimonios posibles en sí, categorías enteras de los mismos; sin tener en cuenta los matrimonios de herejes y no cristianos, que para la Iglesia no existen como tales. En derecho y, por consiguiente, ante el Estado, que es quien representa el derecho y lo crea, son decisivos otros puntos de vista. En primer lugar el Estado tiene ante sí la libre decisión de personas en condiciones de contraer matrimonio, esto es, el contrato que por medio de anuncio público sale al encuentro de eventuales reclamaciones jurídicas. Según el código civil alemán vigente, la conformidad del padre o del tutor sólo es necesaria para las personas menores de edad; y sólo las que gozan, por lo menos, de una limitada capacidad de obrar, están también

* Las denominaciones alemanas, como se ve, no tienen correlación exacta de nuestra terminología jurídica. (T.)

capacitadas para contraer matrimonio. Por lo demás el funcionario encargado por el Estado es el que celebra el matrimonio, cuya validez por consiguiente se apoya en los documentos que aquél extiende. Cuando una Iglesia no reconoce como válidos aquellos matrimonios en cuya celebración por lo menos no ha participado y los deshonra con otra denominación,* no por ello puede modificar la naturaleza y eficacia jurídica de los mismos. Su protesta no es muy diversa por naturaleza de la posible protesta de la familia —la del marido, la de la mujer o la de ambos— que no quiere saber nada de dicho matrimonio, o de la protesta de toda una clase o estamento profesional organizado que reprueba un enlace matrimonial como desigual por nacimiento, como en desacuerdo con la jerarquía social, o como escandaloso moralmente: todo lo cual puede llegar a producir una protesta de la opinión cuando se trata de personas que figuran en la vida pública, sobre todo si tienen una posición muy destacada. Unicamente en los Estados monárquicos tenía y tiene aún efectos de derecho público y privado la desigualdad de nacimiento en los matrimonios de la alta nobleza, que es lo que les diferencia de otros matrimonios. Por lo demás, todas esas protestas influyen diversamente sobre los matrimonios contraídos frente a tal oposición o desaprobados posteriormente. En consecuencia, tanto si es cierta como si se supone probable semejante oposición, puede impedir también muchos matrimonios; aunque, por lo común, las propias inclinaciones y decisiones de las personas en cuestión coinciden por una parte espontáneamente con las opiniones de todas las fuerzas sociales anteriormente aludidas, y por otra se someten a ellas fácilmente, sin esfuerzo interior considerable. Bastante a menudo, sin embargo, se

* La Iglesia católica define el matrimonio civil como "torpe y vil concubinato". (T.)

producen conflictos que tienen a veces trágicas consecuencias.

Estado e Iglesia coinciden por completo en dar validez únicamente, bajo el nombre de matrimonio, a la relación sexual contraída ante ellos, o sea, reconocida y aprobada por ellos. Las demás relaciones son en la mayoría de los casos toleradas, a veces perseguidas y reprimidas; el no reconocimiento tiene como consecuencia fundamental el que los hijos nacidos de aquella relación no tienen por su origen ningún derecho. Existen, sin embargo, excepciones a esta regla. Antiquísima es la fundamentación de la legalidad del matrimonio por su efectividad. En el derecho romano también el uso, la costumbre, valía en esto como fundamento de derecho. Aunque diferente del solemne matrimonio patricio según rito religioso, sin embargo, el *usus* de un año y un día era también una de las formas de las que se derivaban los reconocimientos del estado matrimonial. Exactamente lo mismo, y sin que pueda derivar de lo anterior, encontramos en la *Jütsche Low.** En otras partes se establece una duración mayor. Jacobo Grim dice en términos generales en las *Deutschen Rechtsaltertümern*, p. 439: "si una mujer había vivido como concubina tres años con un hombre, tenía que convertirse en o llamarse su mujer legítima"; hasta la Iglesia se ha visto a menudo obligada a tolerar el concubinato efectivo de su sacerdotes, como ocurre por ejemplo normalmente en Hungría. Pero la relación sexual reconocida como legítimo matrimonio, lo ha sido también originariamente, por las autoridades eclesiásticas y por las civiles, como fundada en la simple cooperación de hombre y mujer, de tal manera que en el derecho germánico no existía ninguna diferencia jurídica entre los esponsales y el casamiento y, por consiguiente, *Braut* (novia) significa tam-

* "Ley de Jutlandia", la ley dansea que estuvo también en vigor en Schleswig (Alemania), de 1241 a 1500. (T.)

bién *Gemahlin* (esposa) (como todavía hoy el inglés *bride)*, y *Gewählte* (prometida) también *Braut.* (Friedberg, *Das Recht der Eheschliessung,* p. 21.)* Claro está que ninguna muchacha se pertenecía a sí misma por naturaleza; tenía que ser entregada al marido por los padres o tutores.

Otras relaciones de compañerismo pueden convertirse así en relaciones que participen tanto del carácter de dominación como del de igualdad, sumándose al primero el segundo, o viceversa: ya a consecuencia del simple ejercicio y práctica, bien a causa de circunstancias viariables, la edad por ejemplo, o la diversa situación de la vida: rango, fortuna o instrucción. Todos los aspectos de esta índole pueden actuar sobre las relaciones comunitarias separando o diferenciando, pero pueden también producir aquella mezcla, la cual deja subsistir la comunidad, aunque modifique ligeramente su esencia y modo de acción, si es que no llega a dar preferencia al nuevo carácter que se agrega. Así, por ejemplo, la relación del padre y de la madre respecto a los hijos e hijas es diferente de cuando éstos son pequeños a cuando se enfrentan con ellos ya mayores e independientes. El viejo criado de la casa puede adquirir sobre su joven señor una influencia que es, por lo demás, ajena a la relación normal de criado a señor. Hasta hace dos generaciones, en el norte de Frisia, dominaba todavía la costumbre de que una dama joven se dirigiera a una vieja criada como a persona respetable, mientras que ésta tuteaba bonachonamente a su señora. Así también, para un viejo modesto matrimonio el propio hijo puede convertirse en una persona de respeto, cuando éste, por ejemplo, joven aún, parece elevarse sobre ellos a consecuencia de la dignidad eclesiástica, mientras que

* La misma indeterminación tenemos en español, donde la palabra "esposa", que significó primero "mujer que ha contraído esponsales", ha tomado el sentido de "mujer casada", que es predominante de hoy. (T.)

una posición elevada como funcionario sólo es probable en edad avanzada y, por consiguiente, raras veces puede llegar a ser vivida por los padres.

B. Relaciones societarias

9. Relaciones societarias entre dos personas son aquellas en que cada persona se sabe obligada respecto a la otra para determinados servicios concretos, teniendo conciencia asimismo de sus títulos o derechos a determinados servicios concretos. La relación en sí misma la concibe por consiguiente cada una de las personas que participan en ella como un medio para llevar a efecto tales servicios mutuos. Así, pues, el tipo racional de las relaciones sociales, o sea el pacto, como relación que obliga a recíproca ayuda, aparece aquí claramente de manifiesto. Pero así como un pacto, aunque por él se unan dos potencias o dos personas que se reconocen mutuamente como iguales, puede unir en realidad a potencias muy desiguales o a personas de muy diversa fortuna, eso es lo que ocurre en general con las relaciones societarias. A estas relaciones se las concibe siempre como nacidas sin coacción ni violencia; tanto cuando de una relación comunitaria, especialmente de compañerismo, se produce una relación societaria, como cuando ésta surge entre elementos extraños y aun hostiles. En tales casos, el contrato, como promesa recíproca para prestar servicios de una manera general o según determinadas circunstancias, es el origen y normal fundamento de la relación societaria.

Observemos en primer término el paso y transformación de la relación comunitaria en societaria. Toda relación de comunidad puede transformarse en este sentido individualmente. Es un proceso que puede compararse con el de un enfriamiento, y en el lenguaje corriente se le compara en efecto con él. El sentimiento de simpatía

que caracteriza en general a toda relación de comunidad puede esfumarse y, sin embargo, mantenerse la relación social, por creerla provechosa u oportuna, o por considerar su desaparición como un mal mayor al que se prefiere el mantenimiento de la relación establecida, por lo menos en su forma externa. A la consideración sociológica se le ofrecen como transformaciones de ese tipo algunas manifestaciones históricas de mayor o menor importancia. En primer lugar las relaciones patriarcales, que en parte pasan a ser hostiles (por la coacción y la fuerza), y en parte se convierten paulatinamente en societarias.

1. Dentro de la vida familiar las relaciones del señor y la señora respecto a los miembros dependientes de la casa, preferentemente respecto a los siervos, a quienes en una fase ulterior se les comprende bajo el nombre de domésticos o criados *(Gesinde)*. Libres o no jurídicamente, pertenecen a la familia y como tales pueden tener una posición análoga, aunque inferior, a la de los hijos. En este sentido la duración de la relación actúa como siempre en favor de la comunidad, pero las normas jurídicas que dificultan su disolución actúan también como relaciones efectivas que la hacen improbable. La transformación en relación societaria se hace más probable, por el contrario, a consecuencia de circunstancias y normas jurídicas que actúan en el sentido de hacer fácilmente disoluble la anterior relación. Y esta evolución es la que se ofrece de hecho a la observación sociológica. La relación de la servidumbre en la vida familiar se ha modificado en gran parte, hasta convertirse en una simple relación de trabajo, que como las demás relaciones de esta clase equivale al continuado intercambio de un trabajo por una remuneración; sólo que todavía queda un resto comunitario en la forma del salario natural, y concretamente en la forma más familiar que consiste en ofrecer cobijo y alimentación, y a veces una parte de la ropa. De todos modos la

relación de trabajo de la servidumbre familiar se diferencia también de la otra, porque en ella se adquiere la fuerza de trabajo en intercambio inmediato, y no para hacerla valer como un producto o *quasi*-producto mercantil, o sea para volverla a vender con ganancia. Por ello queda cerca también de las relaciones de comunidad. De otra manera se presentan en este respecto las relaciones de la servidumbre doméstica y de la llamada semi-servidumbre *(Halbgesinde)*, ocupada en la agricultura y en algunas explotaciones relacionadas con ella. Sólo una parte relativamente pequeña de la explotación agrícola se dirige predominantemente a la producción de mercancías; pero aun en este caso, la parte más sedentaria de sus fuerzas de trabajo, por el hecho de recibir un salario en especie —aunque en la mayor parte de los casos sea en su propia casa, fuera de la casa del señor— permanece en efectiva dependencia respecto al director de la explotación, no obstante su libertad jurídica. Esta dependencia puede parecer semejante a la esclavitud o a la servidumbre medieval, por lo mismo que estas formas de no libertad —que por naturaleza ya no constituyen relaciones sociales, puesto que en ellas la personalidad aparece aniquilada— pueden crear también cualidades propias de las relaciones patriarcales de comunidad, las cuales, dentro de determinadas costumbres jurídicas, redundan en su favor.

2. Parecidas a las relaciones de servidumbre son también en cierto modo las relaciones entre el maestro de un oficio o de un arte —que puede ser también una explotación agrícola, comercial, o de otro tipo—, y sus aprendices y oficiales.

La relación con el aprendiz es análoga a la del padre con el hijo; la relación con el oficial, a la del hermano mayor con los otros hermanos. Aun cuando de tales relaciones resulte una producción industrial en circunstancias

normales, sin embargo, la adquisición de fuerza de trabajo con tal fin no constituye la característica de dichas relaciones. La finalidad esencial para el aprendiz, como indica su nombre, es aprender un oficio o arte; para el oficial la de ejercitarse en unión con el maestro y bajo su dirección. La práctica de un oficio o de un arte es diferente por naturaleza de la simple obtención de un determinado producto. Aquélla constituye un proceso orgánico, es decir, condicionado por la mano y por el espíritu del hombre; ésta constituye en cambio un proceso mecánico; no porque pueda prescindir de las manos y del espíritu del hombre sino porque se sirve de ellos como medios externos, sirviéndose al mismo tiempo de su complejo conjunto, no como instrumento que ha de ser dirigido con mano juiciosa, sino como máquina que se pone en movimiento por simples medios mecánicos. Cuanto más se mecaniza en este sentido una explotación, tanto más se transforman las relaciones —comunitarias por naturaleza— del maestro con los aprendices y oficiales, en las relaciones —societarias por naturaleza— del patrón o de la empresa capitalista con sus obreros alquilados, a los que se considera simplemente como fuerza de trabajo o mano de obra comprada. Dichas relaciones resultan, pues, semejantes a las que surgen inmediatamente del contrato de trabajo.

3. Menos importante desde el punto de vista sociológico, pero no menos interesante desde el teórico, es la transformación de las relaciones de hospitalidad que de comunitarias pasan a ser societarias. La hospitalidad es una relación de comunidad. En otros tiempos, por razón de las conexiones naturales o producidas entre familias, y porque el viajar iba acompañado de peligros e incomodidades, la hospitalidad solía considerarse como una especie de unión de carácter sagrado, y como tal se ponía bajo protección religiosa. Esta especie de unión sobre-

vive en la vida actual entre parientes, amigos y compañeros, y ocasionalmente, por otros motivos, hasta entre personas extrañas, en cuyo caso siguen todavía teniéndose presentes el paisanaje, el compañerismo profesional u otras determinantes naturales y sociales. Incluso la hospitalidad a cambio de una remuneración puede conservar su carácter comunitario, o por lo menos un resto del mismo. Esta posibilidad se presenta cuando el hospedaje es todavía una explotación de carácter semejante al artesano, aun cuando se ejerza esencialmente como negocio, es decir, con propósito de ganancia. De la misma manera que en la práctica de un oficio o de un arte entra la idea de la buena realización o servicio, así también ese mismo pensamiento puede ser aquí una fuerza codeterminante al crear un sustitutivo del hogar propio; aspecto que se pone especialmente de relieve cuando dura la relación establecida, ya por frecuente repetición, o por ocasional y reiterada duración de la permanencia del huésped en lugar extraño. Así, por permanencia del huésped en lugar extraño. Así, por ejemplo, al principio, en una estación balnearia, el hecho de ocupar los huéspedes las casas de los vecinos del lugar y destinarles éstos sus mejores habitaciones, aun cuando ello no lleve consigo más que parte de la manutención, tiene fácilmente el carácter de una hospitalidad casera, bien que recompensada, sobre todo cuando dicha relación se renueva de un año para otro. Esto cambia ya cuando para la recepción de tales huéspedes se amplían las casas, y más aún cuando se construyen casas especiales con dicha finalidad. Así se convierte poco a poco en regla la producción cuasi-mercantil de habitaciones alquilables. De la utilización por alquiler, como de la venta de una mercancía, difícilmente puede surgir una relación humana, es decir, de comunidad, a no ser en la forma muy debilitada de la clientela, a consecuencia de la repetición de tales hechos.

4. Las relaciones de compañerismo también se modifican en el mismo sentido. Toda relación de intercambio que rebasa el círculo del parentesco próximo y del conocimiento íntimo tiende a convertirse en societaria en vez de comunitaria; así la comunidad que se apoya en la misma actividad profesional, en relaciones de colegialidad o en la vecindad y amistad. La vecindad en la vida de las grandes ciudades produce más bien hostilidad, peligro existente también en cualquiera otra parte, como ocurre en toda especie de cercanía; por eso se pasa fácilmente del compañerismo profesional a la competencia. A la amistad como relación comunitaria se opone la amistad comercial como relación societaria. Esta amistad caracteriza típicamente las relaciones generales societarias que se establecen de antemano sobre un pie de igualdad. Se apoya en el reconocimiento recíproco y en la idea de que uno sea útil a otro o por lo menos pueda serlo, aunque no sea más que por el simple reconocimiento. Esta es la forma que toma toda la vida social de la llamada sociedad, hasta en el sentido más estrecho, significando aquel conjunto de personas y familias de un país, y aun del mundo entero, que se consideran mutuamente como pertenecientes al mismo círculo y como capacitadas para hacer vida de sociedad: concepto de naturaleza muy vaga y no obstante eficaz, aun cuando dentro de aquel círculo se muevan a su vez otros más reducidos, cada uno de los cuales se considera a sí mismo como la propia y auténtica "sociedad". Constituye una característica general de ésta el conocerse sus miembros unos a otros y no tratarse hostilmente; para ello hace falta, por lo menos en determinadas ocasiones, una cierta manera de vestir y de comportarse, y en general la observación de determinadas reglas de conducta y aun hasta cierto punto la exteriorización de determinadas maneras de pensar, o por lo menos el abstenerse de manifestar ciertas otras que son rechazadas por la

sociedad y han de chocar con ella. Hace falta además la posibilidad, aunque sea lejana, del connubio, como en el mundo de los negocios la posibilidad del comercio, especialmente el dar y tomar a crédito. En todas estas relaciones es donde tienen su esfera, como formas de voluntad societaria, el contrato y las diferentes especies de convención: formas dominantes de la amanerada convivencia que caracteriza preferentemente a las clases más elevadas de la sociedad. En la gran masa de las capas inferiores, sobre todo en la llamada clase trabajadora, se mantiene por el contrario más comunidad, desarrollada por la camaradería, el paisanaje y la más fácil comprensión mutua, como quien da menor importancia a las formas exteriores.

Pero el terreno propio de las relaciones societarias es aquel donde éstas tienen por causa inmediata los contratos, o acuerdos de índole análoga al contrato.

1) La más importante entre ellas es, con mucho, la relación de trabajo, como base económica de la producción y circulación capitalista de mercancías o cuasi-mercancías. Dicha relación une a personas que son extrañas entre sí por lo general y que se enfrentan más bien hostil que amistosamente. Constituye, por lo tanto, el vínculo propio que mantiene unidos a los disgregados miembros de la sociedad burguesa. Por su origen es también, en primer término, una relación autoritaria, y en determinados casos patriarcal; semejante, pues, en este aspecto, a las relaciones ya estudiadas que nacen de las de comunidad. Pero sólo adquiere su verdadero sentido y su característica importancia social con el contrato colectivo de trabajo, en virtud del cual el trabajo se coloca frente al capital como un negociante frente a otro de iguales derechos y aspiraciones. La igualdad formal de las partes contratantes, supuesta por el derecho privado, se aproxima en este caso a la igualdad material, aunque la supe-

rioridad del capital, fortalecido con su unión, sigue siendo decisiva, sobre todo por el influjo que su poder ejerce forzosamente sobre el Estado; en cambio, la influencia del trabajo, aun cuando durante cincuenta años haya ido creciendo continuamente en los Estados dirigentes de Europa, retrocede por su misma naturaleza, mientras no gane para sí una adhesión más amplia de la *opinión pública.* Opinión que, como de gentes ilustradas, muy difícilmente puede librarse de la influencia de los periódicos, y los periódicos, con pocas excepciones, están indirecta y directamente (cada vez más) en manos del capital comercial, industrial o agrario. La mencionada aproximación a la igualdad material tiene su fundamento en la formación de coaliciones cuyo examen rebasa los límites de estas consideraciones, reducidas exclusivamente a las relaciones sociales entre personas naturales. Pero las relaciones sociales entre asociaciones no son diferentes por naturaleza, como se ha dicho repetidas veces, de las relaciones personales. Así hay también relaciones comunitarias y societarias entre Estados: las segundas son las que se ofrecen en este caso como naturales, pues los Estados, en cuanto concebidos como personas, son personalidades con gran conciencia de sí mismas que se dejan llevar exclusivamente por sus intereses, teniendo en cuenta solamente los sentimientos cuando parece existir alguno entre los propios pueblos, o entre las personas que los dirigen, como los monarcas por ejemplo. En tal caso el hombre de Estado también tendrá que contar con ellos circunstancialmente, pero sin dejar llevar con facilidad por ellos en su actuación. Otra cosa ocurre dentro de un mismo pueblo. Incluso cuando se ha llegado a producir una división radical de clases, quedan siempre elementos vivos de comunidad en el conjunto del pueblo; elementos que despertados por la necesidad común pueden convertirse hasta en un poderoso factor de los acontecimientos, mantenien-

do unido durante cierto tiempo lo que aparta y separa hostilmente a las clases sociales, y haciendo ver como antinatural e insignificante lo que las une societariamente.

2) Otras importantes relaciones societarias, que también pueden tener cierta semejanza con la de trabajo, son la relación de alquiler o arrendamiento urbano *(Mieteverhältnis)* y la de arrendamiento rústico *(Pachtverhältnis)*. La primera, igual que la de trabajo asalariado, contiene en gran medida una contradicción social dentro de su carácter societario. De la misma manera que en el capitalismo la relación de trabajo está condicionada por la posesión de los medios de producción en los menos, y por la carencia de tales medios en los más, así también la relación de arrendamiento urbano está condicionada por la posesión de un objeto de uso indispensable: el terreno y la casa levantada sobre el mismo, por un lado, y su carencia, por otro. Frente al conflicto de los intereses existe en este caso una menor comunidad de intereses que en la relación de trabajo, donde el interés por la producción y salida de la mercancía siempre une en algún modo al obrero con el patrón; aunque los separe y enfrente el interés de la ganancia por una parte, y el del salario por otra, y más aún la necesidad (real o supuesta) en que se encuentra de vez en cuando el capital de limitar la producción, frente a la necesidad en que se ve el obrero de estar ocupado continuamente para ganar el pan de cada día. En la relación de arrendamiento urbano se trata de una lucha entre el productor, u otros vendedores, de una mercancía, y sus compradores. Aquél no tiene ningún interés en que éstos vean satisfechas sus necesidades, menos cuando las satisfacen de acuerdo con sus fines de negociante; la situación del necesitado actúa siempre en favor del vendedor. La relación de arrendamiento rústico tiene también, en sentido amplio, un carácter análogo. En determinadas condiciones, esa relación es la forma de sala-

rio en especie del obrero del campo, y en este aspecto constituye un resto efectivo de relación autoritaria, hasta el punto de no representar en realidad ninguna relación societaria pura; lo que hace es limitar la libertad del obrero de valorar su fuerza de trabajo, libertad cuyos inconvenientes tiene que soportar, sin poder gozar plenamente de sus ventajas. De otra manera que el arrendamiento parcelario *(Parzellenpacht)* está constituído el arrendamiento temporario *(Zeitpacht)* de los pequeños campesinos: éste se aproxima a menudo a la relación de trabajo, sobre todo a la del sistema de trabajo a domicilio *(Verlagssystem)*, aun cuando la forma sea opuesta. Como dice un buen conocedor de la cuestión (A. Buchenberger), al arrendatario no le queda otra perspectiva que la de permanecer, no obstante la calidad de su trabajo, en el mismo bajo nivel de salario medio determinado por el costo de mantenimiento. Frente a éste tenemos el arrendamiento capitalista del agricultor instruído y preparado para dirigir una gran explotación, el cual se sitúa frente al capital agrícola o frente a su señor, ya sea un Lord o una Fundación, el Estado o el municipio, como pueda estarlo un empresario frente al capital de crédito, o bancario, aun cuando el objeto del crédito (crédito agrícola) se diferencia fuertemente del dinero como capital circulante.

3) El específico tipo normal de las relaciones societarias, al que pueden referirse también los discutidos anteriormente, lo constituye la relación del acreedor con el deudor. En sus orígenes y formas más sencillas puede tener un carácter comunitario, como lo indican los nombres de patrón y cliente. Este carácter se mantiene de modo diverso por buena voluntad del del acreedor, no desinteresada necesariamente, la cual, en su forma más pura, se manifiesta en el préstamo amistoso y libre del pago de intereses. Pero adquiere fácilmente un carácter

hostil por violencia, coacción o presión continuada del acreedor sobre el deudor y por las condiciones del contrato. Por otra parte, la posibilidad de recibir préstamos en forma de créditos se convierte en la condición normal del comercio y, por consiguiente, de todo negocio capitalista: de tal manera que la relación de superioridad puede alterarse igualmente en favor del deudor, el cual entrega al acreedor una parte, a ser posible pequeña, de sus ganancias. Esto es lo que ocurre con la superioridad del capital bancario, ante el cual todo hombre de negocios y todo empresario, en la agricultura, en la industria y en el comercio (con creciente probabilidad del primero al último), puede casi considerarse como un obrero asalariado al servicio del todopoderoso capital de crédito. Normalmente, sin embargo, las diferentes formas del capital se comportan actuando en provecho mutuo y dentro de relaciones societarias fundadas sobre la igualdad de participación en las ganancias que pueden obtenerse en todo negocio, sea productivo o no, teniendo en cuenta su desenvolvimiento normal. Pero junto a esto se mantiene tenazmente la usura, esa forma hostil del préstamo, desprestigiada desde tiempos remotos como explotación abusiva de una situación económica difícil, y que en la actualidad se manifiesta predominantemente en el crédito de artículos de consumo del tendero o del patrón, y en el del "usurero" propiamente dicho, que a menudo se oculta bajo las dos formas anteriores.

Del mismo modo que hemos observado la evolución regular de las relaciones comunitarias en societarias, así también podemos observar a veces una evolución importante viendo cómo el espíritu de comunidad hace suya una relación originariamente hostil, o por lo menos sentida como extraña; relación, pues, societaria en sumo grado por naturaleza. Sabido es que en la lengua de Roma el enemigo y el extraño tuvieron en un principio el mismo

BIBLIOTECA

nombre, pero *hostis* está también emparentado desde antiguo con el alemán *Gast* (huésped), y en la misma lengua latina con *hospes* y *hospitium:* al *hospes* se le extiende la mano derecha y se le da abrigo. Según Leist, ya en los tiempos en que los griegos e ítalos se establecieron en las respectivas penínsulas del sur de Europa tenemos que suponer la existencia, como organización establecida, de comerciantes que pasaban por diferentes países, aun cuando en ellos se produjera todo lo necesario para vestirse y alimentarse. Aquellos traficantes traían lo más raro, lo más fino y admirado: alhajas, armas y utensilios artísticamente elaborados; y sin hacerse pagar traían también con ellos multitud de noticias y leyendas. Leist cree que esto es lo que hizo que el comerciante fuera a menudo persona deseada, a la que se veía con gusto. Así se acogió también hospitalariamente a los servidores de dioses completamente exóticos y desconocidos. De las interesantes particularidades del derecho de hospitalidad volveremos a ocuparnos al discutir las normas y la diferencia entre el *Jus* y el *Fas,* tan importante para el conocimiento del espíritu romano.

10. L. von Wiese, en su *Allg. Soziologie* (I. p. 37), manifiesta su esperanza de que yo explique más claramente mi concepto de relaciones sociales. Lo intento al final de este capítulo, aplicándolo especialmente a la teoría de las relaciones y formas sociales, la cual corresponde según la opinión del propio Wiese a la que yo he llamado Sociología pura. Wiese cree, sin embargo, que limitar el concepto de lo social a las "llamadas" relaciones positivas de no hostilidad, puede corresponder a la concepción ética que tiene la palabra social en el lenguaje corriente, pero que "no es recomendable en la Sociología". Como esta limitación del concepto suele ser frecuente, Wiese quisiera, en vez de social, decir más bien "interhumano", por si parece existir peligro de equívoco.

Pienso, por mi parte, lo siguiente: Aristóteles ha llamado al hombre animal social y esto se ha repetido innumerables veces; si se habla también a menudo de animales sociables, y si hasta recientemente los biólogos emplean en la biostratonomía conceptos biosociológicos, especialmente el concepto de Möbius de la bioquinosis, ante tales denominaciones nadie piensa ciertamente en el hecho de que los hombres y las bestias se maten unos a otros y de que hombres en particular se aniquilen en las guerras, sino que se piensa por lo menos —como dice Wiese en el mismo sentido que yo— en relaciones de no hostilidad. Nada tengo que objetar en cambio al hecho de que las actitudes *(Beziehungen)* hostiles, de las que nacen también relaciones *(Verhältnisse)* hostiles y duraderas, se traten en la psicología social, es decir, dentro todavía de la Sociología general. Hasta me parece necesario exponerlas aquí tanto como en la que yo denomino Sociología aplicada (especial): sobre todo porque la guerra ha jugado un papel sobradamente conocido en la evolución histórica de la humanidad y, por tanto, en la vida social, ejerciendo igualmente una influencia inconmensurable en el desenvolvimiento de la convivencia. Mas no sólo por esto, sino porque todo lo que yo llamo entidades sociales, esto es, relaciones, unidades y cuerpos sociales, está totalmente condicionado por el querer del hombre; querer dirigido hacia dichas entidades y completamente afirmativo respecto a ellas. Toda renuncia, toda debilidad de afirmación, y más aún el declarado "no querer" las pone, pues, en peligro, y hasta en determinadas circunstancias las niega, las deshace y las destruye. Claro es que cada una de dichas entidades puede mantenerse largamente a pesar de múltiples divergencias y disputas entre sus miembros o entre los que viven juntos en una relación semejante, ya sea ésta de tipo comunitario o societario, ya esté fundada en relaciones biofísicas y psíquicas, o haya sido estable-

cida como una unión —del corazón o de la cabeza—. La negación de las entidades sociales se pone de manifiesto más fácilmente en la relación social, porque también se la aniquila más fácilmente a consecuencia de las inclinaciones y disposiciones de ánimo que se le oponen: como puede observarse continuamente en el destino que siguen las amistades, las promesas de matrimonio y hasta el mismo matrimonio, aun cuando éste se consagre a menudo por un voto de amor y fidelidad eternos y se contraiga todavía hasta ahora, con raras excepciones, como pretendida unión para toda la vida. Hay que reconocer como exacto que los "procesos" sociales de L. von Wiese, equiparados por él a las relaciones establecidas por medio de la acción, conducen tanto a rupturas como a enlaces, considerando así como fundamentales a estos dos procesos de unión y separación, de tal manera que hace objeto de su estudio "no la relación propiamente dicha, sino el proceso social". Pero cuando de una manera general pone a la cabeza de su obra como tema único la conducta del hombre —pensada evidentemente como conducta respecto a otros hombres—, yo creo que lo mismo puede decirse de toda especie de exposición histórica a la manera tradicional, sobre todo en cuanto tiene que ver con los hechos de sus héroes, reyes, príncipes, jefes militares y hombres de Estado: todos ellos, actuando unas veces entre sí, y otras respecto a los demás hombres, se han conducido siempre como dominadores, es decir, mandando, prohibiendo, premiando, castigando, atrayendo y repeliendo. Todo esto sucede entre personas naturales y no presupone, ni lo que L. von Wiese llama colectivos abstractos (como el Estado y la Iglesia), ni otra realidad social cualquiera. Yo considero estas realidades sociales como el objeto inmediato y propio de la Sociología pura, y afirmo que no sólo es cosa que se impone por sí misma, sino que sirve también para la mejor comprensión de la esencia de un cuerpo

social y, por lo tanto, de los más significativos y considerables de esos fenómenos, cuando se parte de los datos más simples de las realidades, y como tales considero yo las relaciones sociales. Wiese opina que mis unidades sociales *(Samtschaften)* corresponden a sus masas y grupos. No lo reconozco así porque para mí masas y grupos significan solamente multiplicidades *(Vielheiten)* de hombres que se muestran hacia fuera como totalidades *(Gesamtheiten)*, sin que ello suponga que estén en modo alguno unidas entre sí interiormente. Esta unión interior la considero como lo esencial de una realidad social y subsiste independientemente por completo de toda coexistencia externa.

Así, por ejemplo, la relación interna entre un viejo matrimonio y sus cinco hijos ya adultos permanece invariable (tanto más, cuanto más íntima y fuerte sea), aun cuando uno de los hijos viva en otro continente y no lleguen a estar nunca en condiciones de constituir juntos una masa o grupo. Así también la nobleza, en la conciencia de quienes pertenecen o se figuran pertenecer a ella, constituye una unidad social que se siente de un modo u otro por encima del pueblo, y hasta es reconocida como tal por el mismo pueblo, y sobre todo por el Estado, aunque este reconocimiento haya disminuído fuertemente en el transcurso de los siglos. Incluso para estos y otros asuntos semejantes habría de considerar yo inadecuada la denominación de masa o de grupo, por no expresar su verdadero sentido. El propio Wiese habla de la vida y duración de la relación existente entre la pareja humana (II, 155). Una pareja puede ser considerada y reconocida desde fuera y desde dentro: cuando dos seres humanos que yo no conozco, un hombre y una mujer, o dos personas del mismo sexo, van por la calle juntos, quizá dándose el brazo, yo no sé en qué relación social se encuentran uno con otro. Si son hombre y mujer habré de suponer con

posibilidad de acierto, que se trata de un matrimonio, esto es, no sólo de una pareja por su aspecto exterior, sino también por su contenido interno. Si son jóvenes que se cruzan miradas amorosas, hago entonces otra suposición: se trata de una pareja de prometidos, o no se han unido todavía y "van simplemente juntos". El ir juntos tampoco dice nada sobre la eventual relación social entre hombres: a veces un hombre, con amistad superficial, y en una conversación que a lo mejor sólo se refiere a negocios, tiene la inclinación de poner su brazo, en aparente confianza, sobre el brazo del otro, lo que haría fallar la suposición que cabría hacer en tal caso de que se trata de un par de amigos. Entre jóvenes estudiantes que se pasean juntos puede suceder lo mismo, sin que exista entre ellos ninguna relación obligatoria efectiva, como ocurre cuando pertenecen a la misma corporación estudiantil. ¿Qué es, pues, lo común a las diferentes especies de realidades sociales? Precisamente esto: el que atan o unen, es decir, que para la conciencia del que se siente ligado actúan *condicionando* positiva y negativamente: concediendo recíprocos derechos e imponiendo recíprocos deberes. Si Wiese ha puesto de relieve que el único fundamento para reducir el concepto de lo social a las llamadas relaciones positivas de no hostilidad es su correspondencia con una concepción "ética" de la palabra social en el lenguaje corriente, he de decir que tampoco lo reconozco así, antes bien afirmo que es inconcebible otro uso en el lenguaje. También puede estar muy ligada socialmente una cuadrilla de bandidos, si dentro de la misma reinan el orden y la disciplina, hayan sido impuestos o no por el terror: la banda se apoya corrientemente en una voluntad común unitaria, porque se apoya en el común interés vital de los asociados. La banda es insocial, más aún, antisocial por su actividad y funcionamiento, porque está en guerra con la sociedad: lo que también puede decirse de otras asocia-

ciones, en el caso de que oculten sus fines, y aun cuando los manifiesten públicamente, como ocurre a veces con un partido organizado dentro de un Estado al cual niega y por cuya destrucción se afana. Una concepción ética de la palabra social no es adecuada en ningún caso a todo ese complejo al que yo aplico el concepto de *sociedad.* Parece en cambio haber fundamento para ello cuando se trata de la *comunidad.* Precisamente lo que en este par de conceptos ha sido objeto de repetidos reproches por parte de Wiese, es que, aun cuando no querida por el propio autor, en sus discípulos aparece muy claramente una valoración y división en bueno y malo (sociedad igual a malo, comunidad igual a bueno) *(Kölner Vierteljahrshefte,* v, fascículo IV). Sobre esto tengo que observar lo siguiente: una apreciación y valoración de esta especie afecta tan poco al pensar objetivo y científico, como le afectaría al biólogo, por ejemplo, cuando su descripción de un organismo joven y floreciente y de otro que está envejeciendo y marchitándose, se sacase la conclusión de que es preferible con mucho el organismo joven. Aun cuando todo juicio ingenuo habrá de reconocerlo así, no llega a constituir, sin embargo, una opinión que pueda reconocerse como juicio objetivo y exacto, pues la apreciación es en todo caso incompleta: ni siquiera pretende tener en cuenta lo que la edad madura pueda llevar de ventaja por el valor de la labor realizada, a un talento todavía incompleto al que esperan años de florecimiento. Mas para la rígida consideración teórica todas las apreciaciones críticas son indiferentes: sólo concede valor a la comprensión de los fenómenos en su conexión, en su necesidad; a comprender, pues, el sometimiento a ley —biológica o sociológica— de la vida en su evolución y tránsito. La analogía establecida tan a menudo entre un ser vivo y el "cuerpo social", ya se le llame comunidad popular *(Volksgemeinschaft),* Estado o sociedad, ha sido combatida con razón

por su empleo acrítico, que hizo extraviarse a pensadores tan fuertes como Herbert Spencer y Albert Schäffle. Y, sin embargo, en ella se contiene una gran verdad. Fundamentarla y limitarla creo que es tarea de la Sociología aplicada, a la que incumbe especialmente investigar hasta qué punto, por ejemplo, existe analogía entre la comunidad y la juventud, entre la sociedad y la vejez. Que es posible establecer una analogía de esta especie, lo afirmo resueltamente. Pero hasta ahora no he realizado ningún ensayo de comprobación detallada. Ciertamente F. Oppenheimer me hace el reproche de haber hablado de las enojosas manifestaciones de la vejez, que aumentan implacablemente en la vida *social* y en la individual. Oppenheimer, que hasta como sociólogo quiere seguir siendo médico, afirma precisamente con esto la analogía que él mismo negaba por prurito de consecuencia. "Sólo un individuo creado por padres envejece, porque tiene que morir: pero la vida misma y sus manifestaciones resultantes más inmediatas para nosotros, la especie y su elevada exteriorización, la sociedad, gozan de eterna juventud, renovándose en individuos cambiantes, como un árbol con el cambio de sus hojas y flores, y como el bosque con el cambio de sus plantas". Oppenheimer acentúa en seguida, desmintiéndose a sí mismo: eterna juventud *no* quiere decir necesariamente vida eterna. Una especie, una sociedad, hasta la vida entera de un cuerpo cósmico "podría" morir. ¡Resulta, pues, que sí! Pero —añade— nunca de muerte por vejez. ¿Existe una pura muerte por vejez? Los médicos admiten la debilidad senil como causa de muerte, concretamente a partir de los sesenta años cumplidos. Claro está que se puede considerar esta debilidad senil como un *Ayslum Ignorantiae.* La verdadera causa de fallecimiento es a menudo difícil de averiguar. Cierto es el hecho de que la probabilidad de morir aumen-

ta costantemente con la edad, a partir ya de los trece años aproximadamente; de que a igual edad, es mayor entre personas célibes que entre casadas, pero mayor todavía entre viudos o divorciados que entre solteros. ¿Cómo cabe interpretar estos hechos? Sin duda, teniendo en cuenta que el organismo está expuesto continuamente a muchos males, y que su supervivencia está condicionada esencialmente por su capacidad de ofrecer resistencia a los mismos y de superarlos, ya vengan de dentro o de fuera. Estas fuerzas y capacidades se ofrecen por lo general mejor en el hombre que está en la flor de su edad, cuando no se ha quebrantado todavía la capacidad de reproducción de sus tejidos, que en el período de la vejez, cuando disminuye todo el metabolismo, cuando la producción de calor es menor y no se sustituye suficientemente el desgaste de las células —todos estos fenómenos y muchos otros que de cerca o de lejos están en conexión con ellos, son de sobra conocidos y ponen suficientemente de manifiesto que la muerte natural gana en probabilidades—. Es toda evidencia que de la muerte de un pueblo o de un Estado no es posible hablar en el mismo sentido que de la muerte de un organismo vejetal o animal. Una familia, y hasta una raza o todo un pueblo puede "extinguirse", es decir, disminuir paulatinamente y cada vez más en número, hasta que por último no tenga lugar ninguna propagación de la especie. Pero este final extremo es tanto menos probable, cuanto mayor sea la estirpe considerada: cuando disminuye el número de un pueblo de millones, se puede establecer todavía por tiempo indefinido el pronóstico de una duración muy larga. ¿Pero no será ya el principio de un largo proceso de muerte el hecho de que disminuya su número? No lo considero tan seguro como suelen hacerlo hoy, igual que en el siglo XVIII, los poblacionistas a ultranza. Si el poder y la riqueza se consideran como los

valores y fines más importantes de un Estado, aun cuando vayan unidos a la miseria de masas humanas, entonces no carece de fundamento aquella opinión. Pero esta premisa no solamente está expuesta a graves dudas, sino que es sencillamente falsa. Claro está que todo ser que quiera permanecer independiente tiene que querer y poder defenderse. Por eso cuando es pequeño y débil está tan necesitado de unión con sus iguales, o de adhesión a los mayores y más fuertes, ante el peligro de ser devorado y aniquilado por otro mayor. Su vida, sin embargo, no está condicionada por el poder y la riqueza, sino más bien por la salud y la concordia, que es precisamente lo que primero falta en los Estados más poderosos y ricos. Tampoco carece por completo de base la perspectiva de que la guerra muera por la guerra: no sólo el temor y la repulsión a la misma, no sólo el afán por la paz perpetua, sino más bien su propia técnica han de hacer de la cesación de la guerra una necesidad vital para la humanidad civilizada. Un día —y hay motivos para creer que ya ha sonado la hora— habrá de comprenderse esto por sí mismo. Hasta parece que la propia técnica militar habrá de emplear mucho menos que hasta ahora ejércitos de millones de hombres, y que esa extraña anomalía de la cultura que se llama el pueblo en armas pertenece ya a la historia. Cuestión completamente distinta es la de cómo la propia cultura en sus más nobles frutos, en sus manifestaciones éticas y estéticas, habrá de seguir difundiéndose al producirse un fuerte desplazamiento entre los elementos populares: al producirse el continuo crecimiento de algunas nacionalidades y la constante disminución de otras. Quien observe estos dos procesos con fundado desagrado y desconfianza, puede consolarse con la reflexión de que también en este respecto es dudoso lo perpetuo, porque pueden cesar tanto el aumento como la disminución.

Todo el porvenir de la humanidad permanece oculto en profunda oscuridad. Para dudar de él no existe ningún motivo suficiente, se piense lo que se quiera sobre el destino de aquellos pueblos que hasta ahora se han movido y han estado a la cabeza del progreso.

CAPITULO III

UNIDADES SOCIALES

11. Refiero nuevamente las unidades sociales a un tipo normal genérico en donde la voluntad que lo caracteriza es una voluntad racional, o para decirlo con expresión tajante, una "voluntad de arbitrio"; en donde, por lo tanto, la unidad social misma está querida y pensada como un medio externo para fines que se diferenciaban en sí de dicho medio. Como tipo normal coloco al "partido" cuando "se toma" en favor de o contra una cosa, lo que ocurre efectivamente no pocas veces, aunque aquí debe concebirse en abstracto, prescindiendo de la eventual frecuencia de ese acontecimiento: el partido, pues, abrazado en interés de una empresa o con otro propósito, es decir, cuando y en la medida en que aparece como útil para un fin, sea cual fuera la actitud interna respecto al mismo, que hasta puede llegar a ser opuesta.

En qué medida se aparta del tipo expuesto la modalidad efectiva de un partido y en general la relación psíquica respecto a una unidad social, se deduce fácilmente del examen y diferenciación de las unidades sociales, que nosotros dividimos en: *a)* económicas, *b)* políticas, *c)* ético-espirituales. En cada categoría encontramos unidades sociales con carácter más societario unas veces y más comunitario otras. De su caracterización como societaria no se sigue, sin embargo, el que una unidad social sea elegida y adoptada en el sentido del tipo normal, sino

solamente que está más cerca de la probabilidad de ser elegida y adoptada en tal sentido.

a) Condicionada en el fondo económicamente, y de inmediata importancia para la vida económica, así como también, de manera indirecta, para la vida política y moral, es la *división* de la multitud humana que vive y actúa conjuntamente en la ciudad o en el campo, es decir, de todo un pueblo, en capas sociales que adquieren como tales una conciencia común. La primera división de esta índole, y la más poderosa históricamente, es la división en "estamentos" o "estados". Destacan en primer lugar los *estamentos señoriales,* cuyas actividades, militares y sacerdotales, en cuya virtud son alimentados y cuidados por el pueblo, constituyen funciones directivas y de mando. Dichos estamentos se separan, pues, por sus actividades, pero permanecen siempre próximos como aristocracia secular y religiosa. Frente a ella se presenta la gran masa del "tercer" estado, primero como estamento campesino, en virtud de su actividad predominante, luego, destacándose frente a él, como estamentos de artesanos y comerciantes —y ambos pueden tener sus raíces, tanto en la aristocracia como en el campesinado—, y a medida que se agrupan en las ciudades y crecen como estamento burgués.

La conciencia del propio estado es un fenómeno bien conocido que caracteriza normalmente a los estamentos dominantes, es decir, a los aristócratas, mientras lo son y destacan sin más como tal estamento. Dicha conciencia se muestra muy especialmente como orgullo, el llamado orgullo nobiliario, que se manifiesta como altanería de casta oprimiendo a estamentos inferiores y dominados. El orgullo del estamento eclesiástico tiene otro origen, pero está emparentado con el de la nobleza: aquél deriva del favor y gracia divinos, éste, de origen natural y dignidad antigua. El sacerdote, sobre todo el de alta jerar-

quía eclesiástica, se siente como representante del poder sobrenatural, como enviado y consagrado por él, considerando por consiguiente a todo su estamento como "sacro". El orgullo se disfraza aquí a menudo con la vestidura de su negación: de la humildad. Algo de esa santidad y alteza del hombre que desde los orígenes de la cultura ha sido siempre la legitimación de la autoridad en la fe y veneración del pueblo, queda también en el estamento señorial secular y en su coronación, sobre la que descansan principados y reinos, la cual les presta su dignidad, emparentada por naturaleza con la dignidad primigenia de la vejez. Luego, las divergencias de ambos estamentos dominadores se han sucedido de tal modo que el secular acabó por separarse del eclesiástico. Y cuando este proceso no tiene lugar de manera clara es que el secular se apoya en el eclesiástico hasta ser lo suficientemente fuerte para elevarse sobre él poco a poco. Largo tiempo dura esta situación de elevar al estado sacerdotal en la conciencia de sí mismo y en la de los "legos", con cuyo apoyo se eleva a su vez el estamento señorial secular, su rival, en su propia conciencia y en la opinión del pueblo. Los estamentos señoriales compiten, pues, mutuamente y a menudo se quitan uno a otro importancia y consideración, pero los vuelve a unir siempre el interés común, juntamente con la veneración, que parece asegurarles, a ellos y a su posición dominante, el favor de los dioses. Esta posición es la que hace de ambas unidades sociales una sola: el estamento señorial. Frente a él el *pueblo* puede también sentirse y pensarse como unidad social única, mientras que los legos, en su condición de tales —a los que pertenece igualmente la parte secular del estamento señorial— y los "villanos" —el poder de las armas fuerza también a colocarse en esta posición al sacerdote indefenso— con dificultad se agrupan espiritualmente y no crean como unidad una conciencia común. Pero el estamento burgués puede ele-

varse sobre el resto del pueblo —sin contar con que sus cimas, como el patriciado, se equiparan a la nobleza— y afirmarse como unidad social especial. Así, pues, puede darse una articulación del conjunto del pueblo en muchas capas que se excluyen recíprocamente como estamentos, aun cuando sólo existan unos pocos tipos que vuelven a diferenciarse, a su vez, local y provincialmente. Bien que no sea éste su caso, o haya dejado de serlo, el "estamento" profesional" *(Berufsstand)* suele representarse como una unidad social que dentro de un pueblo, y en grado menor dentro de la humanidad, une entre sí a gentes que personalmente se desconocen y alejadas en el espacio. La conciencia estamental lleva más o menos como secuela la afirmación consciente del propio estamento grabada con orgullo, afirmación que fácilmente se exterioriza en el menosprecio ("mirar de arriba a abajo") de aquel otro estamento que en la consideración general (o en la propia) aparece como "más bajo", conciencia que se atenúa hacia abajo en escala descendente. En la mayoría de los casos esa orgullosa afirmación del propio estado se pone de manifiesto en el desprecio que siente por el pueblo el estamento señorial, desprecio que va unido fácilmente con el mal trato y otros excesos de la superioridad y de la fuerza, en ventaja propia y no en bien de los dominados. Otros modos de proceder, considerados igualmente indignos e ignominiosos, como la vida crapulosa, la cínica libertad de costumbres del estamento señorial eclesiástico sobre todo, contribuyen con frecuencia a crear en el pueblo un estado de espíritu rebelde. Pero la causa más poderosa de la lucha entre estamentos, que es por naturaleza lucha contra el estamento señorial, reside en la evolución social general, y concretamente en el creciente influjo del comercio y del tráfico, esto es, de la vida urbana, que ha convertido muchos estrechos campos de dominación y de compañerismo en el ancho y único campo de la "sociedad"

económica o burguesa. En ella son iguales todas las personas capaces de voluntad y de acción, tanto naturales como artificiales. Significa, por consiguiente, la negación del estamento señorial. Desde el final del siglo XV y principios del XVI se ha realizado en la parte más importante de Europa, en forma más o menos fuerte, el paulatino ataque y arrinconamiento de la nobleza religiosa y secular. La sociedad burguesa es una nueva unidad social, cuya idea ha surgido de relaciones de igualdad y contra lo autoritario. Dentro de ella subsisten, sin embargo, la desigualdad del poder, la de los "bienes de fortuna" que eleva a unos y hunde a otros en el abismo. De todos estos elementos favorecidos, en conexión parcial con los subsistentes del estamento señorial, se forma una "clase" dominante, que se diferencia del estamento señorial en que no es cerrada por naturaleza, sino abierta, y en que se destaca menos de la gran masa del pueblo por signos exteriores como nombre, título y tradiciones. El estamento señorial sobresalía no sólo por estas características, sino por su riqueza en instrumentos o medios de dominación —en su forma más perfecta, dominación sobre tierras y hombres—. La nueva "clase" dominante se limita en cambio a la disposición de "medios", a través de los cuales dispone y domina de modo indirecto sobre las gentes, sobre su libre voluntad y sus capacidades, es decir, sobre sus fuerzas de trabajo, tanto generales como especiales. Si ya las luchas entre estamentos, como luchas en las que se enfrentan hostilmente unos "ejércitos" con otros, desgarran a todo un pueblo en dos "clases", esto es lo que ocurre cabalmente en la "lucha de clases", en donde la clase trabajadora, más baja, sintiéndose oprimida como proletariado, toma conciencia de su solidaridad como clase, y de su clase como unidad social. Unidad sostenida y afirmada por el proletariado con la seguridad y confianza de las buenas causas y de su superioridad en

número, juventud e ideal; mientras que en el otro lado, dividido por tradicionales diferencias y por la continuada lucha entre estamentos, se desarrolla más difícil y lentamente una conciencia común de clase, más como clase de capital, del empresario o del patrón, que como clase burguesa. Con todo, la división es todavía más funesta entre la clase más numerosa y con mayor empuje progresivo. Para ganar en probabilidades de avance y hasta de victoria, tendría que sustituir con su unanimidad mucho de lo que le falta.

La oposición y lucha entre la clase poseedora y la clase obrera no sólo llenan por completo el pensamiento y la voluntad de ambas, sino la conciencia de los teóricos, hasta el punto de que a menudo se olvida la existencia de las capas sociales que persisten entre aquéllas. En Alemania se acostumbra a agruparlas bajo el nombre de "estamento medio" *(Mittelstand)*, mientras que en Inglaterre la expresión *middle classes* significa lo que se entiende en Francia —y en otras partes— por *bourgeosie*. En realidad, lo que entre los alemanes une espiritualmente a la *Mittelstand* es más una conciencia de clase que de estamento. La *Mittelstand* no está cerrada en modo alguno hacia fuera; antes bien, dentro de ella son bien fuertes las tendencias de una minoría a ascender a la capa superior de la clase poseedora, y hasta de contarse dentro de la misma, apenas parecen permitirlo los ingresos y el habitual nivel de vida, en cuyo caso suele sentirse solamente como obstáculo la falta de instrucción o el carácter del negocio y de la ganancia. La mayor parte de esta clase media, sin embargo, y en ella figura precisamente la que se caracteriza por su inteligencia e instrucción, está en constante peligro de descender a la desposeída clase del proletariado, sobre todo cuando se trata de alimentar y educar a toda una familia, pues se ve reducida simplemente, si no a sus manos, al trabajo de su cerebro. De

todos modos quedan todavía las capas profesionales campesinas (con algunas excepciones, pero incluyendo a los arrendatarios de pequeñas explotaciones agrícolas) y una gran parte de los artesanos, las cuales conservan su independencia económica en cuanto reúnen en sí capital y trabajo, por el hecho precisamente de que el capital sirve tanto a su propio trabajo como se hace servir por trabajo extraño. Con todo, en las luchas de clase entre el capital y el trabajo, esa capa media se inclinará antes del lado del capital —por mucho que pueda quejarse de su mortal competencia y del poder e influjo del capital comercial y bancario—, que del lado del trabajo; e incluso preferirá tomar dicho partido a mantenerse neutral, pues en su conciencia los hombres tienden siempre hacia la elevación social y sólo de mala gana se dejan arrastrar hacia abajo. Más que a la clase media —*Mittelsland* en Alemania— debe atribuirse carácter estamental a varias unidades profesionales a las que ciertamente se concibe también como estamentos profesionales; por ejemplo, las profesiones académicas, cuyo carácter cerrado les es propio, en cuanto no son asequibles sin estudios y exámenes especiales. Y lo mismo puede decirse de otras profesiones como la del militar o la del diplomático, cuyo ingreso va unido a condiciones dificultosas. Pero si estos estamentos profesionales reclaman ciertamente un considerable interés sociológico, no fundamentan, sin embargo, una constitución estamental de la vida del trabajo social, como tampoco se reflejan en la vida política, por lo menos no directamente como los antiguos y verdaderos "estados" o estamentos. No obstante deben considerarse como restos de lo estamental, del mismo modo que la persistencia de la nobleza y del clero —aun en el caso de que estos estamentos señoriales hayan sido despojados de toda importancia política, lo que no ocurre todavía en la Gran Bretaña, por

ejemplo, ni era tampoco el caso de Alemania antes de 1918.

Si el predominio de los estamentos caracteriza en general a la "Edad Media", sobre todo en sus últimos siglos, el del capitalismo como clase ha adquirido forma paulatinamente partiendo de él y junto a él, y en gran parte contra él. El capitalismo se desarrolló con el absolutismo real bajo el manto cubridor de los estamentos, cuyo brillo era mantenido mientras perdían en gran parte su poder político. En este sentido, Inglaterra, aun después de haberse convertido en Gran Bretaña primero y luego en Reino Unido, constituye también una excepción importante, aunque no única: tampoco en el (Sacro) Imperio Romano prevaleció el absolutismo; por el contrario, el estamento político de la alta nobleza se hizo tan fuerte, que en gran parte pudo estabilizar su propia soberanía y su poder absoluto. El reino de Polonia continuó siendo también hasta su caída un Estado estamental. El Estado moderno, en quien se cumple por primera vez el concepto del Estado, ha buscado y encontrado en los siglos XIX y XX su forma adecuada como República fundada en el derecho electoral de todos sus ciudadanos —y recientemente de sus ciudadanas—; con lo que las luchas económicas de clase pasan a convertirse en luchas de partido para obtener el poder político. Este tránsito se nos ofrece en la oposición de la sociedad frente al Estado. El concepto de "sociedad", entendida políticamente, ha sido sometido a investigaciones de gran alcance en la literatura política moderna, sobre todo en la alemana de orientación filosófica. Después que Hegel introdujo el concepto de sociedad en la filosofía del derecho, definiéndola como la antítesis de la familia, Lorenz von Stein lo desarrolló en una teoría. De acuerdo con él, Rudolf Gneist comprendió en el concepto de sociedad la división de un pueblo según la posesión y obtención de bienes externos y espi-

rituales, a cuya apropiación y goce está destinada la humanidad. De modo semejante lo definió también Robert Mohl, quien subordinó a dicho concepto toda clase de convivencia existente fuera del Estado, para derivar de allí una serie de ciencias sociales especiales, que se proponía colocar junto a las ciencias del Estado. Otros autores alemanes, entre los que debe destacarse a Jellinek, han elaborado el mismo concepto en sentido semejante. Jellinek considera a la sociedad, en el más amplio sentido, como la totalidad de las conexiones psicológicas entre los hombres que aparecen en el mundo exterior: pero este concepto es tan amplio que no puede someterse sin más a provechosa consideración científica; por eso hace denominar sociedad en sentido estricto a la totalidad de las uniones humanas, es decir, de los grupos humanos mantenidos juntos por un elemento cualquiera de unión. Jellinek establece luego un tercer concepto de la sociedad, más estrecho, que comprende a todos los grupos sociales con excepción del Estado. Por mi parte he puesto el concepto de sociedad en relación y oposición con el de comunidad. Aquí la característica esencial de la sociedad es la de significar una categoría general de relaciones mutuas y conexiones sociales que tienen de común el estar establecidas por la voluntad de arbitrio de los individuos, esto es, por un interés consciente de los mismos —en oposición con la comunidad como categoría general que ofrece igualmente tales conexiones y relaciones mutuas, pero descansando en la voluntad esencial humana y sostenidas por ella—. Dentro de aquella categoría general debe considerarse como el caso más especial e importante el de la "sociedad civil o burguesa", en cuanto significa para nosotros una unidad política, después de haberla examinado ya como unidad económico-social. Como tal está representada esencialmente por la clase señorial poseedora, aquella unidad social de un principio; pero su concepto

exige la consciente participación de todos, de acuerdo con la evolución política que lleva a toda persona adulta, masculina o femenina, a participar en la vida del Estado.

b) En este respecto, la sociedad universal, la sociedad "humana", cuyos miembros se sienten ligados mutuamente sobre toda la tierra como ciudadanos del mundo, es sólo una forma ampliada de la "sociedad civil" que convive en un Estado como ciudadanía. Aquí consideramos solamente a ésta como verdadera unidad social. Del concepto de pueblo, que es igualmente concepto de una unidad social, se diferencia la sociedad civil por rasgos esenciales. Aquél significa una gran masa compacta, en cuanto está unida comunitariamente por ascendencia, lengua, costumbres y hasta por religión: representa, pues, especialmente a aquellas extensas capas medias que sostienen también a las inferiores, mientras no se desligan de ellas por su situación económica y una particular conciencia de clase resultante de dicha situación. Por el contrario, el concepto de sociedad, como ya se dijo, debe ser comprendido más bien como expresión del pensar y querer de la nueva clase dominante, clase amalgamada con los antiguos estamentos señoriales, a los que ha superado, y que por su riqueza, instrucción y técnica se ha hecho decisiva económica y políticamente: en Inglaterra, donde todavía la nobleza y el alto clero sobreviven como aristocracia, se le llama *Middle class;* en Francia y Alemania, burguesía. "La sociedad trata de ocupar el puesto de la unidad popular *(Volkseinheit)* (Sarwey, *Derecho Público)*, pero a su vez desprende de sí un nuevo concepto de unidad popular, que en nuestra lengua se denomina "la nación". Como era de esperar, el lenguaje corriente mezcla desordenadamente las palabras sinónimas de pueblo y nación. Pero también se manifiestan en él tendencias diferenciadoras. Nación es el concepto más moderno, y a pesar de la etimología de la

palabra, no significa, tanto como pueblo, la natural y originaria totalidad de una masa unida por la ascendencia y por la lengua, sino más bien su unidad política y cultural; unidad política sobre todo, desarrollada conjuntamente bajo instituciones comunes. En este sentido el pueblo alemán y el italiano se han convertido en naciones por vez primera en el siglo XIX. Todavía Goethe había dicho a sus compatriotas: "En vano confiáis, alemanes, en constituiros como nación". La nueva nación estatal excluye tanto a los alemanes de Austria como a los de Rusia, a los alemanes de Suiza, a los americanos alemanes y a otros alemanes en el extranjero, entre los cuales muchos quieren pertenecer seguramente al pueblo alemán, y verdaderamente pertenecen en la medida en que su voluntad sea una voluntad decidida. Si se quiere contar con ellos para la nación alemana, hay que formar entonces un concepto especial de nación cultural *(Kulturnation)*, que debe comprender en sí a la nación estatal, aun cuando ésta comprende a muchos elementos de nacionalidad alemana, naturales o naturalizados, que son extraños al pueblo alemán, porque pertenecen a otro pueblo. Por ello tampoco la nación cultural coincide con el pueblo. Defino la esencia del pueblo, en cuanto diferente de la nación, como unidad social de carácter más comunitario; la de la nación, en cambio, como la de carácter más societario: admitido esto, el pueblo es, en un sentido especial, la gran masa de los habitantes del campo sobre todo; nación, la masa más consciente e instruída, la que se siente unida preferentemente por su común participación en los bienes ideales del arte y de la ciencia nacionales. De aquí que pueda surgir una colisión entre la conciencia popular y la conciencia nacional, por ser aquélla el elemento inferior, más pobre, y ésta el superior y más rico. Así también la conciencia nacional burdamente formada, el nacionalismo agresivo y exclusivista, suele unir a aquellas capas socia-

les que hacen valer como intereses "nacionales" importantes intereses económicos, sirviéndose para ello de medios políticos. En este punto, la oposición entre nación y pueblo coincide con la oposición y lucha entre dos clases que se enfrentan mutuamente como poseedoras y desposeídas. De ahí que esas luchas caractericen sobre todo a las grandes naciones estatales modernas, donde domina el capitalismo en formas más o menos desarrolladas. Las luchas entre estamentos eran de otra índole; se desarrollaban en ciudades libres, en países o territorios pequeños, en provincias. En la primera revolución *inglesa* los estamentos —en primer término la nobleza campesina y el clero bajo, luego el tercer estado (campesinos y burgueses)— se defendieron contra la realeza y, por tanto, contra la centralización eclesiástica y estatal; con la segunda revolución el dominio de los dos estamentos señoriales se presentó abiertamente como dominio de clase en la vida económica y política. Se convirtió en dominación de clase, porque representaba una oligarquía plutocrática, no obstante estar aún fuertemente unida a la propiedad rural, pues se caracteriza sobre todo por el partido Whig, que en un principio se apoyó en la alianza de la City de Londres con la nobleza joven que se había enriquecido con las tierras de los conventos. Cien años más tarde la revolución *francesa* llevó al poder político a la *bourgeoisie*, que representaba, dentro de las condiciones peculiares de Francia, una combinación semejante, aun cuando el capital comercial e industrial tenía ya una participación más fuerte. También en este caso el desenvolvimiento de los hechos se enlaza exteriormente con la lucha de estado o estamentos: el *tiers état* fué el que aparentemente no había sido "nada" y quería serlo "todo". El hecho de que su número fuera doblado para la asamblea de los estados generales, indicaba de nuevo que la realeza estaba a su lado como desde hacía siglos, aun cuando no quisiera

dejarlo convertirse en un obstáculo para el régimen, como lo habían sido los dos estamentos señoriales, sino que tenía el propósito de utilizarlo y fortalecerlo como instrumento suyo, igual que había ocurrido hasta entonces en forma creciente. Pero se produjo una transición: el espíritu de dominación de clase se hizo servir por la monarquía, o sea que se cambiaron las tornas, y esto ocurrió durante corto plazo con el legítimo rey, quien personalmente se hubiera complacido, sin duda, en el papel de *Roi bourgeois,* cayendo luego víctima de la contrarrevolución más que de la revolución. Más tarde, la nueva clase intentó lo mismo con el primer cónsul y emperador, quien estaba ciertamente muy por encima como dictador militar, pero que fué soportado gustosamente por ella como conquistador y dominador de Europa. Después de haberse restablecido ulteriormente (1815-1830) la legitimidad, apoyada excusivamente en la aristocracia territorial y en el clero, sucedió el puro reinado burgués con un monarca al que la clase burguesa quiso tener en su mano (1830-1848); sin embargo, el segundo César (Napoleón III), quien como su "tío" se apoyó en el campesinado (además del ejército, que mantuvo siempre con él estrecho contacto), fué tolerado, aun considerándolo como expoliador, mientras los negocios fueron bien. Pero para satisfacer instintos e intereses tuvo que conquistar. Cuando en esto fracasó, fué destituído. Hasta ahora, pues, el "segundo imperio" ha sido la última monarquía de Francia.

La aguda acentuación de la conciencia nacional en el nacionalismo a ultranza, fácilmente trasformable en imperialismo ansioso de conquistas, es hoy, como siempre en Francia desde la gran revolución, herencia del antiguo estamento señorial, al que se adhirieron todos los elementos de la clase dominante moderna que desean participar en su esplendor, coincidiendo también con él en el propósito de afirmar su dominación en el interior del país.

Pero estos elementos jóvenes son, sin embargo, tan superiores por su número, riqueza e influjo intelectual, que aquellos otros antiguos se les adhieren en parte espontáneamente, o se ven atraídos a su esfera de influencia. En otros países de Europa los nacionalistas están en condiciones semejantes. En la Gran Bretaña, sin embargo, y en las provincias prusianas del este del Elba, actúa todavía el poder del gran latifundismo, de tal modo que los rasgos estamentales de la clase dominante dan un matiz peculiar a la conciencia nacional.

El concepto de partido, como concepto de una unidad social racional, ha sido puesto como base de la teoría de esta unidad. El partido es posible en todos los aspectos de la vida, y probable allí donde haya diversidad de opiniones (una discrepancia); de ahí que tenga también una gran importancia en la vida espiritual, sobre todo en la religiosa. Pero el nombre —en conexión sobre todo con los intereses políticos de la edad moderna— se ha concentrado en el partido político. Con ello no pensamos en partidos organizados, denominados más propiamente agrupaciones políticas *(Parteiverbände)*, ni tampoco en las diferentes fracciones de un cuerpo legislador, pues ambas clases corresponden a otra clasificación. Los partidos, como unidades sociales, son aquellas unidades no delimitadas concretamente, cuya común opinión aunadora se manifiesta antes que nada en las elecciones públicas. El partido tiene en este sentido cierta semejanza con la confesión religiosa, aun cuando ésta suele coincidir con el hecho de pertenecer a una Iglesia u otra asociación religiosa cualquiera; pero como este pertenecer no significa más que una profesión de fe nominal, y de ninguna manera la verdadera opinión y modo de pensar, así también dentro de toda religión, como de una Iglesia, pueden darse tantas direcciones diferentes de actitud subjetiva respecto a las mismas, como partidos diferentes existen en la vida

política. Tanto en uno como en otro caso no es nada improbable que se tome o adopte un partido en provecho personal o colectivo, y que su orientación característica resulte, por tanto, simulada o, sobre todo, en sentido religioso, hipócrita; la apariencia es suficiente allí donde sólo importa la manera de proceder, que puede resultar tanto de una inclinación aparente como de una verdadera. La natural tendencia de todo partido político, para emplear las palabras de J. Jellinek, es alcanzar el predominio o mantenerlo; con lo que "la vida política de los partidos, considerada desde el punto de vista de la Sociología, es la lucha de la sociedad por el dominio del Estado". Si comparamos, pues, las divisiones existentes en un pueblo, se nos muestran ante todo como condicionadas comunitariamente. Así, las ya mencionadas de la religión, siempre que descansen en convicciones religiosas verdaderas; y aun más inmediatamente las agrupaciones regionales y las consiguientes comunidades de lengua y costumbres, más estrechas todavía, siempre que no hayan sido dislocadas por separaciones de estamento y clase. Pues en general la capa superior se excluye de estas unidades sociales, que por lo demás se mantienen y vuelven a encontrarse en las grandes ciudades y en otros lugares extraños. En el extranjero, por el contrario, precisamente los elementos de un gran pueblo que se consideran como pertenecientes a la capa superior, se reconocen y encuentran mutuamente, expresando la conciencia de su solidaridad como "colonia" en asociaciones y fiestas. Constituye una diferencia característica el hecho de que, en el último caso, es la *nación* lo que se pone de manifiesto, mientras que el *pueblo,* aun dentro de una capital de la propia nación, por ejemplo, se inclina más a unirse en grupos aislados de carácter provincial o regional.

c) Las unidades en el campo moral-espiritual son también de gran importancia. Tampoco aquí hay que

tener en cuenta como tales a aquellos conjuntos que están organizados en asociaciones, como los miembros de las Iglesias, pero debe considerarse ciertamente como unidad de carácter comunitario a la "cristiandad", en cuanto los cristianos tienen conciencia de su fe común y, por lo tanto, de ciertos principios de moralidad. Claro que esto es sólo un simple y débil lazo de unión que apenas contrapesa ocasionalmente sus divergencias, escisiones y hostilidades, poniéndose de manifiesto, como en otras agrupaciones de carácter comunitario, únicamente hacia fuera, por la común oposición frente a los elementos de otra religión. Algo semejante ocurre con la unidad del protestantismo y con otras análogas de contenido espiritual, por ejemplo las formadas por los partidarios de un poeta o pensador, una escuela de arte o de filosofía. Tales unidades se transforman insensiblemente en otras que deben concebirse como societarias, por fundarse exclusivamente en un interés común, sobre todo cuando dicho interés es primordialmente material. Los estamentos y clases representan también una unidad ético-espiritual; y cuando las clases se presentan como unidades societarias, vuelven a disgregarse en muchas subclases del mismo carácter. El común interés ético-espiritual tiene su manifestación en el honor común de tales unidades. Concepto del honor que tiene predominantemente las características de comunidad; pero que apenas se le concibe y aprovecha como medio externo para determinados fines, él y la unidad social que de él se sirve se convierten, por su tendencia, en *societarios*.

CAPITULO IV

AGRUPACIONES SOCIALES

12. El tercero y más importante objeto entre las entidades sociales es el cuerpo social *(Körperschaft)*, que encontramos también bajo muchos otros nombres. No es nunca algo natural, ni puede ser comprendido como un simple hecho psíquico, sino esencial y exclusivamente social: como producto del pensar y querer social, que se convierte en el propio sujeto de un único querer y actuar: *1)* en cuanto su existencia inmediata está en relación con su sujeto individual. El querer de esta persona artificial puede estar representado por una sola persona natural, o por muchas, ya por estar de acuerdo entre ellas de modo inmediato, o porque se hayan puesto de acuerdo después de consultarse. Tal querer sólo tiene validez en primer término hacia dentro, para los miembros del grupo, como querer de todo él. Por esta validez precisamente el grupo está constituído como un yo o una persona que: *2)* se hace valer hacia fuera y puede ser conocido y reconocido como tal por otras personas naturales, o por sus semejantes, es decir, por personas artificiales.

Ahora bien, un cuerpo social puede nacer: *1)* de relaciones naturales, en la medida en que éstas se hayan convertido en relaciones sociales. Tipo: la familia, cuando sus miembros no solamente conviven en relaciones aisladas, sino que tienen conciencia de su unidad como cuerpo social, lo que por lo común no puede decirse de la familia actual como simple organización doméstica. Dentro de los

Estados modernos únicamente en la alta nobleza tiene todavía la familia semejante carácter como unidad de varias familias de la misma casa o linaje. Las unidades de la gran familia que permanece junta, de la comunidad familiar *(Zadruga)*, del clan y sus secciones pertenecen a otros estadios culturales, pero son de primordial importancia para el estudio sociológico, pues constituyen los cuerpos sociales primitivos, es decir, los núcleos de toda organización política.

Un cuerpo social se produce también: *2)* por la efectiva convivencia y residencia común de las familias, esto es, por su participación en el mismo solar o tierra; pero puede surgir igualmente por la sola cooperación unitaria de los hombres, sobre todo cuando en la resistencia o en el ataque comunes, es decir, combatiendo, cooperan o se ayudan mutuamente. Una unidad social que tenga su origen en las relaciones de compañerismo, se concreta más fácilmente en un cuerpo social cerrado, en lo comunal, en donde dentro de la diversidad se reconoce y afirma su propia unidad. Pero: *3)* puede también formarse de una entidad social, por obra de un caudillo, como cabeza, a la manera de una familia, y así existe en efecto cuando sus miembros han acogido tal modo de ser en su conciencia. El cuerpo social se crea o funda: *4)* por un acto de voluntad expreso y especial; concretamente, *a)* por sus propios miembros, que se convierten en tales y lo son precisamente por dicho acto: el acto de creación implica que ellos den al cuerpo una forma, una constitución. *b)* Por una voluntad que actúa desde fuera, la cual crea el cuerpo social coordinando a los hombres en una actividad común, dándoles la forma o constitución de su unidad, para mantenerlos luego en una relación de dependencia más o menos firme. Dicha voluntad puede ser la de una persona natural o ficticia (colectiva); una unión de esta especie,

como "establecimiento" o "instituto", se diferencia, pues, claramente de la asociación.

13. Refiero todas las manifestaciones del cuerpo social al concepto normal de asociación *(Verein)*: en esto, como en lo demás, resultará también que este concepto, como racional, es de carácter societario, y que las formas comunitarias pueden medirse por relación a él, pero con el resultado final de que marcarán, a su respecto, diferencias esenciales.

Una asociación es creada o fundada por varios hombres con un fin común a los mismos. Para aquellos que la fundan y para quienes entran en ella constituye un medio inmediato para dicho fin, y tiene precisamente por ello la determinación de actuar en tal sentido. Para poder actuar debe tener una voluntad propia y duradera, además de la voluntad manifestada ya una vez por su fundador y contenida en el acto de creación. Dicha voluntad ha de ser formada por una sola persona natural o por una colectiva: en uno y otro caso se quiere y se actúa en nombre de la asociación y, en consecuencia, la persona individual o colectiva tiene que recibir para ello una misión (un mandato). La voluntad que otorga tal mandato es naturalmente la propia voluntad de todos los miembros de la asociación, ya por unanimidad inmediata, o por estar de acuerdo en que la voluntad de la mayoría valga por la de todos. Para poder actuar, la asociación y, por lo tanto, la persona sobre quien recae su mandato, necesita disponer de los medios que sean o parezcan necesarios para el cumplimiento de su cometido, o logro del fin. Estos medios, como peculiares de la asociación, pueden serle conferidos desde fuera o aportados por los propios miembros. Pueden consistir en actividades, en servicios, o en cosas que puedan emplearse en activar las realizaciones que han de servir a la finalidad de la asociación. Los servicios de cosas se presentan en primer lugar en la

forma abstracta de prestaciones o servicios en dinero. En consecuencia, la prestación en dinero es lo que la asociación exige normalmente de sus miembros, y a lo que ellos se consideran obligados (si no se da, por ejemplo, el caso de que la asociación esté sostenida desde fuera, lo que implica que no sirve, o no sirve exclusivamente, a los fines comunes de sus miembros, sino que es utilizada al mismo tiempo por otros como medio para sus fines). Los fines posibles de una asociación son tan varios como los de los hombres en general, en cuanto pueda haber algunos que les sean comunes. Pero la condición previa más segura para constituir una asociación es que exista un motivo suficientemente fuerte para tender hacia un determinado fin, y que se tenga, además, la clara visión de que la actividad de una asociación es el medio adecuado, o el más adecuado, para dicho fin. En este sentido es un motivo suficientemente fuerte, en primer término, la ganancia comercial: si no todos aspiran a ella con igual intensidad, por todos es, sin embargo, bien aceptada. Así como para el comerciante aislado el medio más simple para sus fines se le presenta en la adquisición de cosas vendibles con el mínimo esfuerzo, es decir, con el mínimo coste o por el precio más bajo, así también puede parecerles adecuado a varios de ellos cooperar en ese mismo sentido, esto es, crear una asociación, una sociedad comercial, o ingresar en una existente, con la esperanza de que los gastos especiales que ello requiere volverán en forma de ganancias mayores, o sea que habrán de servir para el fin propuesto. La asociación, en este como en todo otro caso, es un *objeto mental (Gedankending)*, en primer lugar para el pensamiento de sus miembros, quienes manifiestan su propia unanimidad en relación con el fin, precisamente porque conciben la asociación como un todo, y porque está destinada a querer adecuada y razonablemente como una persona, a la manera de un ser humano razonable,

normal y maduro. Pero no tan sólo puede existir para sus miembros: esto sería una sociedad secreta, que representa un caso especial sobre el que hemos de insistir. La sociedad comercial tiene que actuar hacia fuera, ha de ser reconocible exteriormente y ha de tener un nombre; la razón social, que ya para el comerciante aislado tienen importancia por afianzar en un nombre la permanencia de su negocio, independientemente de la duración de su persona individual, es una necesidad para la sociedad comercial. Por el nombre y bajo el nombre la asociación no sólo es conocida, sino reconocida, obteniendo validez entre sus iguales, entre las demás personas que actúan comercialmente, tanto personas individuales como otras asociaciones: se trata con ella, se le otorgan y se le aceptan créditos, y se transforma en sentido legal en un comerciante, porque en ello se ha convertido en el trato comercial.

Comparadas con una sociedad comercial, las demás innumerables especies de asociaciones no se diferencian por su forma de modo esencial. Pero según sus fines, sus actividades son también múltiples. Muchas tienen fines de carácter ideal, pero en último término necesitan también de personas concretas e individuales que tienen que actuar por ellas, y esas personas necesitan de una remuneración o indemnización, cuando el fin de la sociedad únicamente prevea gastos y no ingresos, es decir, cuando sólo sea una carga para los miembros, sin que puedan lograr para sí otra cosa que ventajas ideales. Ciertamente no hay que desconocer que a menudo los fines ideales sirven y deben servir indirectamente a los intereses materiales de los miembros de la asociación. Ello se reconoce fácilmente en las asociaciones políticas, que por su objeto han adquirido frecuentemente gran importancia en la vida pública. En ellas, la unidad social *(Samtschaft)* partido, se convierte en partido organizado, en una "or-

ganización política" y, como tal, puede llegar a ser una fuerza de importancia financiera, e indirectamente de importancia económica, como lo es de modo directo una sociedad por acciones con fuerte capital. Políticos son también, a menudo, los fines y propósitos de las *sociedades secretas*, que pueden dedicarse a fines ilegales y peligrosos cualesquiera, el robo o asesinato de seres humanos, por ejemplo, así como a destruir la constitución del Estado, a excitar a la guerra civil y otros fines parecidos. Precisamente por esto son chocantes para la teoría, pues no sólo no necesitan el reconocimiento por parte de otras asociaciones, incluso por parte del poder público, sino que lo temen; y, sin embargo, no dejan de existir para sus miembros como personas capaces de voluntad y de acción, cuando hasta reclaman para sí un derecho penal, y en determinadas circunstancias un derecho de vida y muerte, por lo menos respecto a sus miembros. Como es sabido, existen también otras muchas asociaciones, con fines insignificantes, sobre todo sociables, las cuales sólo tienen de común con las otras de verdadera importancia el que exigen una contribución a sus socios, pudiendo imponerles también pequeñas multas en metálico, y el que eligen un presidente y una junta directiva a la que conceden ciertas atribuciones. Pero si lo que nos proponemos comparar son agrupaciones de carácter *comunitario*, nos encontramos en primer lugar, como rasgo diferencial de éstas, el que no sirven a ningún fin especial, sino que reclaman a todo el ser humano, y que, por consiguiente, la persona individual pertenece más a la unión *(Bund)* que la unión a dicha persona. Esta relación se produce por sí misma cuando el hombre pertenece por naturaleza a tal unión: si ha nacido dentro de ella y la afirma de acuerdo con una relación natural, como afirma su propia existencia y la de su creador. Esta es la relación del hombre con

su *Sippe*,* su clan, o cualquier otro nombre con que esa agrupación familiar *(Geschlechtsverband)* primitiva se ha mantenido durante milenios hasta los tiempos históricos. Dicha agrupación puede estrecharse o ampliarse, como resultado de su evolución normal. Así en el mundo clásico de la antigüedad encontramos entre los griegos la triplicidad de la asociación del *phyle* (linaje), de la fratria (hermandad, principalmente de carácter religioso) y del *genos* (la unión familiar interna, la gran familia, que puede aumentar, sin embargo, por adopciones), y entre los romanos la tribu, la curia y la *gens*. De índole parecida son las observaciones por Lewis Morgan entre los iroqueses. Morgan encontró que entre los indios, además del linaje y partiendo de los mismos orígenes, se había desarrollado la tribu *(Völkerschaft)*, concebida como una alianza para fines de defensa conjunta, y producida concretamente por la conciencia y recuerdo de su ascendencia común. También entre los germanos, en lo que alcanza nuestro conocimiento de sus tiempos primitivos, existió por encima de la *Sippe*, de cuya estructura se sabe poco, la tribu o comunidad popular *(Volksgemeinde)*, para la que existió también la posibilidad de desarrollarse en un pueblo alemán, bien que no la de cooperar como tal, fuera de la lucha defensiva de los hombres libres, por ejemplo.

Las agrupaciones de esta especie, como hoy todavía la unión matrimonial, tienen un fin general de convivencia, es decir, de ayuda y participación recíprocas, así como los fines particulares de ello resultantes. Un fin semejante es en primer lugar la paz entre sí, la resolución de desavenencias y disputas, la exclusión de miembros dañinos; la actividad en suma del tribunal a quien incumbe dictar

* La *Sippe* germánica tiene una doble significación de parentesco y genealogía que no permite traducir el vocablo simplemente por "parentela". Véase H. Brunner, Cl. von Sschwerin; *Historia del derecho germánico*. Trad. española Editorial Labor, 1936, pp. 11-14. (T.)

un juicio para dirimir un litigio o eliminar a un culpable. De esta función surgen todas las ulteriores, que se nos ofrecen como efectos políticos de un orden jurídico, tanto si es aplicado por una agrupación igualitaria como autoritaria. A una unión de esta especie, cuando por partición de la propiedad, especialmente de la rural, se extiende a un territorio determinado, denominamos lo *comunal (Gemeinwesen)*, lo cual tiene como esencial característica crear un sistema de reglas, esto es, un *derecho*, al que ha de atenerse el juez para juzgar y orientarse a sí mismo. Entre el clan o comunidad popular primitiva y lo comunal, preferentemente urbano, existen innumerables agrupaciones de compañeros o corporaciones *(Genossenschften)*: cortesanas, funcionarias, feudales, cofradías y *guildas*, como ha expuesto de manera extensa Gierke en una obra clásica: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. De gran importancia es sobre todo el gremio *(Zunft)* de los artesanos, que Gierke caracteriza concisamente: "La corporación medieval reclamaba al hombre por entero, pues sus miembros no podían pertenecer primitivamente a ninguna otra asociación que no estuviera comprendida en la propia corporación, como parte en el todo". Aunque de vez en cuando se permitían excepciones, en conjunto el principio se mantuvo, "diferenciando de manera característica la asociación medieval de la nuestra" *(Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, p. 227). El nombre de *hermandad*, por ser el más característico, es el único que ha quedado como común a todas las especies de unión voluntaria y nos lleva un paso más allá para el conocimiento de su naturaleza. "Los hermanos no están unidos para fines aislados: su unión comprende por entero al ser humano y se extiende a todos los aspectos de la vida". Con este carácter de solidaridad natural y espiritual, que llega a la compenetración en el ejercicio del mismo oficio o arte, está íntimamente relacionado el ca-

rácter *ético* de la unión comunitaria. Unión que no solamente no tolera a ningún otro miembro fuera de aquellos que son honorables personalmente, sino que ella misma tienen su propio honor, considerando no honorables, como ocurría en el antiguo artesanado, a hombres y oficios enteros que no participan en aquel honor al que están ligadas. "El antiguo artesanado tuvo siempre su mirada puesta en el honor y la probidad . . . el gremio no era solamente una corporación formada para fines industriales, agrupando a los que ejercían una industria, sino la familia ampliada de todos los pertenecientes al gremio . . . de la misma manera que la familia se precia de honestidad y buenas costumbres y no admite en su seno a nadie que no se presente puro y sin mancha, así tampoco toleraba el gremio a nadie en quien no se dieran las exigencias morales de la época". Así se expresa Rudol Wissell, el mejor conocedor actual del artesanado. También hoy existen muchas clases de uniones, agrupaciones y sociedades que no son accesibles a todos mediante el simple pago de una cuota. Algunas no lo son de antemano sino para hombres o para mujeres exclusivamente; otras, especialmente los llamados clubes, han establecido para el ingreso un acto formal de admisión y exigen por lo común completa unanimidad, de tal manera que un solo enemigo puede excluir al candidato. Otras, como por ejemplo las sociedades culturales, las academias, conceden el ingreso o la categoría de miembros honoríficos y semejantes, aun sin haber manifestado tal deseo la persona interesada, como expresión de estima a sus merecimientos, ya sean merecimientos generales o respecto a la sociedad, o por favor personal, etc. De índole especial, y en parte de carácter comunitario, son también las asociaciones formadas con personas de igual situación y condiciones de vida, como, por ejemplo, las asociaciones de estudiantes de una escuela superior. En un principio, cuando numerosas gentes iban a parar a un

lugar extraño para la mayoría de ellas, era natural que el *paisanaje* fuera motivo de convivencia y diera origen a asociaciones con vistas a la sociabilidad. Así ocurre en Suecia, donde tales "paisanajes" o "naciones" conviven todavía teniendo residencias propias y relacionándose en la mayoría de los casos exclusivamente entre ellos. Esto fué lo corriente en Alemania hasta la segunda mitad del siglo XVIII, cuando dichas uniones llevaban los nombres de los diferentes troncos raciales, como suevos, westfalianos, vándalos (mecklenburgueses). Nombres que pasaron después a la asociación de corte aristocrático, sin que del paisanaje quedara otro resto que la complacida permanencia en el "cuerpo" de la nobleza oriunda de la misma comarca. Luego vinieron las llamadas órdenes —en un principio dentro del paisanaje—, las cuales sólo quisieron aceptar en su seno a miembros dignos, dando también a la nación un sentido más amplio. Las órdenes fueron el fruto anticipado de las asociaciones estudiantiles *(Bürschenschaften)*, que en manifiesto contraste con las asociaciones comarcales querían ser alemanas, y se esforzaban por darse un carácter político más o menos marcado, por encima de la sociabilidad y junto a lo moral. En tiempos recientes se ha desarrollado una gran variedad de dichas asociaciones, todas las cuales aspiran a tener una esencia comunitaria —hasta en el hecho de que se llamen unos a otros hermanos—, ejerciendo en consecuencia jurisdicción sobre sus miembros sobre todo con motivo de las exigencias que se plantean a su honorabilidad, en el sentido especial del honor concebido caballeresca y militarmente. Por lo común tiene lugar en este caso una doble admisión: la primera en un círculo más amplio, y la segunda en otro más estrecho que es el que elige la presidencia, ejerce la jurisdicción y demás funciones. Fuera de estas ligas o uniones, que nunca comprenden más que una minoría, existen múltiples asociaciones de estudiantes, en parte

interlocales, con fines de sociabilidad o de otras clases, como culturales, políticos y religiosos, las cuales por relación y amistad pueden volver a adoptar en sí algo comunitario, aunque en gran parte tampoco se diferencian, o por lo menos no esencialmente, de aquellas asociaciones que sólo subsisten por el pago de una determinada cuota, mostrándose indiferentes respecto a cualquir otra condición del que paga.

14. La profunda diferencia existente entre un gremio y una sociedad por acciones —forma cabal de la asociación mercantil—, aun teniendo de común su determinación económica, esencial en aquél, exclusiva en ésta, se pone claramente de manifiesto en el hecho de que el gremio es, de pies a cabeza, una agrupación de hombres, y no de hombres cualesquiera, sino con una calificación determinada; por el contrario, la sociedad anónima, aunque la formen hombres, es en absoluto una unión de cosas, concretamente de capital, esto es, de dinero. Sólo por el hecho de que ese dinero ha de tener forzosamente un propietario, representa también de modo secundario una agrupación de personas: pero a estas personas no les es inherente ninguna otra característica que la de ser propietarios; por lo tanto, puede tratarse de personas ficticias, o colectivas, o incapaces. La condición de ser por naturaleza unión de dinero, esto es, caja común, existe también en otras innumerables asociaciones, destinadas a un fin cualquiera, y que no siempre exigen dinero como capital, a no ser como capital de préstamo *(Leikkapital)*, en cuyo caso sólo significa en realidad una especie de depósito que se emplea como capital, mientras que el de la sociedad por acciones (excluyendo aquellos casos en que utiliza tal nombre sin ser apropiado) es productivo, es decir, tiende en lo posible a la valorización más favorable, a la ganancia; se trata, pues, de un *capital comercial.*

Entre el gremio y la sociedad anónima existen las asociaciones ya mencionadas; pero existen también diversas agrupaciones que representan en sí un tipo más personal, más próximo a la comunidad. De ellas solamente examinamos aquí con detalle el *sindicato*, que en la vida social moderna desempeña un gran papel. Su característica principal es la de significar y poseer una caja común, aunque, contrariamente a la mayoría de las cajas de las asociaciones, no tiene un fin único y especial, sino que debe servir para muchos fines. Claro está que existe en primer término *un* fin: el sindicato debe y quiere actuar, en la medida de lo posible, con el propósito de obtener condiciones de trabajo favorables para sus miembros (e indirectamente para los obreros que tengan una ocupación de la misma índole), o por lo menos para protegerlos contra un empeoramiento de las condiciones existentes. Entre las condiciones de trabajo figura en primer lugar en la economía actual el nivel del salario, ya se cuente como salario por horas o por labor a destajo. Este es, por consiguiente, el objeto principal de la lucha. En relación con ello, el trabajador u obrero asalariado de hoy, y con él el sindicato que actúa en su nombre y representa sus intereses, se comporta como el poseedor de una mercancía con cuya venta quiere obtener a ser posible una elevada equivalencia, un precio. Esta idea es la que sigue desde hace tiempo el lenguaje científico cuando habla del mercado de trabajo, y más exactamente aun cuando habla del vendedor de *su* mercancía, del trabajo, o pensando con más precisión, de su fuerza de trabajo *(Arbeitskraft)*. Según este concepto, hay que equiparar, pues, el sindicato a una asociación de poseedores de bienes iguales o semejantes, que con su unión piensan mejorar las posibilidades ofrecidas a su mercancía, al excluir entre ellos la competencia. En este sentido no se diferenciarían de los llamados cárteles de productores o comer-

ciantes, pues los cárteles están destinados, en primer lugar, a mantener alto o a elevar el precio de un producto. Por eso no es esencial que la producción misma tenga la naturaleza de un negocio comercial, o que la venta esté destinada a obtener una ganancia, pues estas características tampoco corresponden exactamente a la venta de la fuerza de trabajo. Un convenio o estipulación de precio, un cártel económico, es posible pensarlo también entre productores campesinos o artesanos, los cuales no hacen ningún negocio comercial, puesto que sólo desean obtener a cambio el mayor valor posible del producto de su trabajo y de la explotación donde ellos y sus dependientes rinden su esfuerzo. Pero aun comparados con éstos, los vendedores de su propia fuerza de trabajo tienen sus particularidades especiales en relación con su "mercancía". Esta mercancía no es ningún producto real *(Sachgut)*, no ha sido producida, encontrada, comprada, ni siquiera robada o conquistada; es inseparable de los hombres y consiste solamente en su buena voluntad y supuesta capacidad para llevar a cabo determinados servicios o labores, ya consistan en un trabajo verdadero y especialmente productivo, o en un servicio cualquiera, improductivo por naturaleza. Para el concepto que examinamos sólo es necesario que el vendedor de esa llamada mercancía disponga de ella, que sea libre personalmente y esté en condiciones de hacerse responsable de la promesa de su labor o servicio. Personas, pues, no libres, como los niños, mientras no estén capacitados para obligarse en nombre propio, no pueden aparecer con independencia en el mercado de trabajo. El mismo concepto no excluye, por el contrario, que los obreros, provistos de sus propias herramientas y utensilios, y hasta en posesión de materias primas, vendan a alguien su fuerza de trabajo, quien la recibe en forma de futuro producto de ese trabajo, para exponerlo luego en el mercado igual que un producto ya

elaborado al comprarlo, con el propósito de quedarse, como ganancia, con la diferencia existente entre el precio de adquisición y el de venta. En este caso el vendedor de su fuerza de trabajo está tanto más en desventaja respecto al comprador cuanto más apremiante sea su necesidad de obtener un precio a toda costa, y cuanto más limitado sea su mercado, es decir, cuanto más pequeña sea la posibilidad de hallar una competencia entre compradores; con otras palabras, cuanto más reducido esté a un comprador único. Pero frente a esto, el caso típico moderno ha llegado a ser el del obrero que por no poseer herramienta ni materias primas, o por otras circunstancias, no está en condiciones de elaborar por sí mismo un producto, sin que pueda ofrecer otra cosa que su simple fuerza de trabajo; ya consista en una capacidad general humana, en una singular dada por la naturaleza, o en una capacidad obtenida por especial formación. Ser sujeto de tales capacidades es la característica esencial del actual obrero asalariado. Considerado, pues, como vendedor de mercancía, resulta poseedor de una cuya venta es apremiante en un doble sentido: *primero,* porque en general existe la urgente necesidad de cambiarla por dinero; *segundo,* porque sólo está abierto para él un único mercado, el mercado de trabajo, mientras que el de productos le está cerrado de antemano por el hecho de ser incapaz de elaborar uno por sí mismo —sobre todo estando aislado—.

En esto consisten los supuestos específicos del sindicato, concibiéndolo como una agrupación del tipo cártel. Pero de hecho es más que esto. Desde el momento en que no es una simple unión de personas, sino de seres humanos vivos, recibe también, como caja común de ellos, otros atributos que se apoyan en el principio de la ayuda recíproca, o sea de una relación compañera.

Su raíz esencial se da, sin embargo, en su *posición combativa* frente al patrón o empresario. Lucha ofensiva

por su forma, y defensiva por su sentido, pues está determinada por la superior fuerza de las partes contratantes poseedoras del capital: superioridad que no se basa solamente en el hecho de que el trabajador se encuentre por lo común en la precisión de someterse a las condiciones del patrón para no perder el sustento, sino también, como ya destacó Adam Smith, en el hecho de que muy a menudo los patrones de obreros de un mismo ramo tratan, por acuerdo tácito, si no expreso, de no sobrepujarse unos a otros en sus ofertas. Este acuerdo les resulta tanto más fácil cuanto que su número es mucho más reducido, mientras que el gran número de obreros y la escasa fuerza económica de cada uno de ellos, hace más probable que unos se ofrezcan en peores condiciones que otros. A esta inclinación es a la que trata de oponerse, sobre todo, la organización sindical. Esta logra reunir, en primer término, con más facilidad, las fuerzas de los obreros calificados, proponiéndose como objetivo principal mantener, si no mejorar, sus más favorables condiciones de trabajo y de vida. Su tendencia, por lo tanto, se contrapone al progreso del maquinismo, en cuanto éste da cada vez mayor ocasión —por hacerlo posible la técnica— al empleo de trabajo ordinario en vez de calificado, y especialmente a la ocupación de mujeres y niños u otras fuerzas de trabajo no maduras. Por eso la segunda etapa de la organización consiste en la tendencia a extenderse a todos los obreros pertenecientes a la industria en cuestión. Como una tercera etapa hay que considerar por último la organización especial de las masas de obreros no calificados. En todas las asociaciones de esta clase, constituye un medio importante de fortalecimiento la centralización, la cual, como la de los cárteles mercantiles, tiende a pasar por sí misma de federal a unitaria. Al fortalecerse tales movimientos y medios de combate se provoca como siempre el contramovimiento de sus enemigos y el empleo por

éstos de los mismos medios de lucha: organización de los patrones con fines de defensa, pudiendo también evolucionar y prepararse ulteriormente para el ataque. Existe, sin embargo, una diferencia importante entre las asociaciones de obreros de un mismo ramo y las de patrones. Estas son por completo societarias, o sea, que sirven puramente a sus fines mercantiles, uniendo apenas a las personas que participan en ellas algo más que una sociedad por acciones. Aquéllas, en cambio, conservan un resto de comunidad: *1,* por la colegialidad; *2,* por la conciencia de las graves necesidades comunes, de la lucha por el mantenimiento del hogar, y no por las simples ventajas pecuniarias; por la mujer y los hijos, y no por el lujo y el poder; *3,* por el entusiasmo de que están poseídas a consecuencia del general progreso de la clase obrera, liberada y salvada de un estado indigno de servidumbre. Estos elementos pierden, sin embargo, gran parte de su fuerza y significación cuanto más aumenta la organización en grandeza y poder, ganando con ello en existencia propia con independencia de sus sujetos: se desarrolla entonces una forma burocrática.

El completo proceso social que va de la comunidad a la sociedad, se refleja claramente en la historia del trabajo industrial, en el paso del artesanado gremial a la empresa gigantesca de hoy, y paralelamente en el paso del oficial aislado, pero perteneciente a la casa del maestro, al obrero actual, unido a muchos miles de compañeros en grandes asociaciones sindicales. En las grandes ciudades, y en los oficios más desarrollados, apareció pronto la separación entre maestros y oficiales, la cual condujo, también pronto, a las asociaciones corporativas de los oficiales. Estas asociaciones se presentaron normalmente en un principio como cofradías religiosas, destinadas a realizar para la clase de los oficiales algo parecido a lo que mucho antes habían hecho los gremios de los maestros.

Sólo más tarde surgió la posición de lucha, manifestándose en huelgas y boicots: fenómenos que dentro del artesanado habían de presentarse como rebeliones, de igual modo que las agrupaciones que tendían a tal fin aparecían como ligas de conjurados. La autoridad del Estado en la edad moderna se colocó naturalmente, al principio, del lado de los gremios, a los que hizo depender de él como corporaciones privilegiadas, poniéndose, pues, de parte de los maestros y de su autoridad. Ello dió por resultado una época de prohibición penal de la coalición, porque el uso que habían hecho los oficiales de su libertad fué considerado como rebelión pública. La lucha por la recuperación de la libertad de coalición es el fenómeno que acompaña al progreso de la moderna empresa industrial, grande y libre. Lucha que ha ido obteniendo cada vez mejores resultados, y que se basa en el revolucionario principio de derecho natural de la libertad societaria y ciudadana, de donde se desprende la igualdad ante la ley y, por lo tanto, la igualdad de derechos de patrones y obreros. Igualdad que alcanza su más pura expresión en el recíproco reconocimiento de sus asociaciones, que en consecuencia negocian entre sí por medio de sus presidentes, como los Estados por medio de sus diplomáticos, o (en caso de guerra) de sus jefes militares. Pero la misma concepción del Estado como asociación universal de todos los ciudadanos libres e iguales (en primer término con el fin de proteger solidariamente a cada cual en su vida, libertad y propiedad, aunque por necesidad natural se extiende primero a la protección de aquellos asuntos individuales que otras corporaciones habían cuidado antes que el Estado, y luego a aquellos otros que surgían de los nuevos conflictos de intereses de clase), excluye en su absoluta consecuencia toda unión de individuos que no tenga en él mismo su origen: por lo menos sus representantes creen tener que autorizar tales asociaciones y

tomarlas bajo su inspección. A consecuencia de esta política, como a consecuencia de las prohibiciones dictadas siguiendo la inspiración patronal, las asociaciones de oficiales han sido reducidas repetidas veces al nivel de las sociedades secretas. En el Estado actual, y a causa de su creciente poder e influjo, todas las grandes agrupaciones económicas y, por consiguiente, los sindicatos en sus organizaciones centrales, se convierten en concurrentes sociales de la autoridad del Estado, cuando no llegan a ponerla bajo su propia dependencia.

El resultado general y necesario de la existencia de un poder económico es que se hace valer también en la vida pública y tiende a ganar poder político. En épocas vacilantes, cuando no es firme la autoridad normal del Estado, ello se manifiesta más fuertemente cuanto que otras fuerzas rivalizan con ella para actuar en provecho propio. Esto es lo que ocurrió en Alemania, especialmente durante los primeros años que siguieron a una grave catástrofe. Con todo, la nueva constitución del Reich alemán (de Weimar) ha intentado dar a los intereses económicos de toda índole un órgano legítimo de consulta y compensación mutua en el Consejo económico del Reich, cuya estructura definitiva, sin embargo, no ha sido ultimada todavía. La misión más importante del Consejo económico del Reich habrá de consistir sin duda en hacer que las relaciones entre el capital y el trabajo, es decir, entre las asociaciones de patrones y obreros que actualmente se enfrentan como fuerzas opuestas, sean todo lo pacíficas que se pueda, en cuanto sea viable por otros caminos que los legislativos. En primer término, empero, hay que tener en cuenta la negociación y conclusión de la paz entre aquellas mismas fuerzas: hecho que ha sido desde hace tiempo una consecuencia normal de las luchas obreras, pero sin que signifique otra cosa que una interrupción de la lucha o, como en ciertos tratados de paz, el

sometimiento de una parte a otro, del vencido al vencedor, que es por lo regular aquél que tiene el brazo más largo, la fortuna mayor, o sea, los patrones. Que las referidas asociaciones conduzcan verdaderamente, por ambas partes, a la paz social, es tan improbable como lo fué siempre el que la paz armada hasta los dientes y la carrera de los armamentos asegurasen la paz mundial. En las oposiciones y luchas entre clases se impide, sin embargo, el máximo de perjuicios que traen consigo para el bienestar común, siempre que se sepa evitar su degeneración en guerra civil —degeneración a la que al parecer no pudieron escapar en ningún país las luchas entre estamentos y las divergencias de fe y culto religiosos, en íntima relación con ellas.

La organización y constitución del sindicato es un resultado de su finalidad. Como el gremio y la asociación de oficiales, su inmediato precursor, el sindicato es una agrupación de seres humanos vivos, concretamente de hombres y mujeres, aunque surgen también asociaciones especiales femeninas, junto a otras exclusivamente masculinas (pero que hasta ahora han carecido de fuerza). Para entrar en el sindicato no se exige ninguna otra calificación que la de pertenecer a cierta especie de trabajo profesional. La prestación inmediata consiste únicamente en el pago de una contribución periódica, y eventualmente de una cuota de entrada. Se exige, sin embargo, una determinada conducta que esté de acuerdo con el carácter de la agrupación, esto es, se prohibe una conducta opuesta. Los medios de que más o menos puede valerse el sindicato para imponer su voluntad hacia dentro, o sea, en relación con sus miembros, son esencialmente psicológicos y morales; aun recurriendo también, de vez en cuando, al empleo de fuerza "suave". La autoridad del dirigente constituye un aspecto importante; la educación de la disciplina se comprende por sí sola. Pero, sobre todo, otras caracterís-

ticas que se suman a la asociación, como la de ser también caja o fondo de subsidio, son las que actúan atrayendo y manteniendo a los asociados.

15. Me propongo ajustar, igualmente, todos los fenómenos que se comprenden bajo el nombre de *Estado* a un tipo ideal o normal que expondré por medio de un concepto abstracto. En este sentido entiendo por Estado una unión o asociación de seres humanos que conviven, la cual está sostenida y condicionada por todos aquellos individuos de edad suficientemente madura, a quienes se les atribuye, por su capacidad de servir de sostén, la condición de ciudadanos o ciudadanas. Comprendida así, esa asociación es una persona ficticia o colectiva, que regula y ordena la convivencia entera de los hombres de un modo que sólo puede ser modificado por ella misma. En consecuencia, la personalidad del Estado debe ser capaz de actuar para poder realizar tal orden, es decir, que debe disponer de las fuerzas físicas necesarias y de una legitimidad indiscutida. Para ser capaz de acción, su querer debe imprimirse, o en un cuerpo social capaz de tomar acuerdos permanentemente, como única entidad representativa de la persona estatal, o en una sola persona natural. En uno como en otro caso, a la persona representativa le es propio el derecho supremo y el poder supremo. Ninguno de ambos es por naturaleza limitable, sino incondicionado (absoluto).

La persona soberana está, pues, llamada y obligada, en primer lugar, a dar leyes, que como tales exigen validez general cuando no se refieren a casos excepcionales. Necesita, en segundo término, disponer de personal suficiente y capacitado para administrar dichas leyes, esto es, para obligar a los ciudadanos a regirse por ellas, a adaptar sus acciones y omisiones a las órdenes generales, así como a las disposiciones especiales dictadas por su ejecución. Este

es, en términos generales, el campo que requiere el poder ejecutivo.

Necesita formar también otros cuadros de personal para tomar decisiones válidas en casos dudosos, en casos de discrepancia, ya sea entre personas privadas —naturales o colectivas—, ya entre personas públicas o funcionarios, o entre éstos por una parte y las personas privadas por otra. Este es el campo del poder judicial del Estado. Cuando se ha tomado una última decisión ya no impugnable, y ésta no corresponde, a juicio suyo, a sus intenciones, el legislador, teniendo en cuenta sus intereses más generales, puede mantener la validez de tal decisión; pero puede al mismo tiempo decidir una interpretación o una modificación de su misma ley que obligue en lo sucesivo. La soberanía del poder legislativo no puede ponerse en duda o limitarse, ni por el poder judicial, ni por el ejecutivo. Por el carácter de su organización, el poder soberano está destinado a obviar litigios, haciendo con ello superflua su propia expresión como poder judicial. Tanto más debe sentirse llamado, de acuerdo con la voluntad general que representa, a romper toda voluntad particular que se le oponga, y hasta impedir su nacimiento.

De acuerdo con estos fines, el Estado perfecto habrá de significar el orden perfecto en todas las relaciones vitales. Habrá, pues, de penetrar y dominar por completo la vida económica, la política y la espiritual. A todo individuo, que no dependa de otro, como el niño o una persona incapacitada, le asignará una determinada esfera del querer y actuar; esfera condicionada por otra superior, y dependiente, pues, en último término, de ella misma, de la persona soberana. Esta se reserva, por lo tanto, disponer de la humanidad que le está subordinada, distribuyéndola para sus fines, esto es, para los fines de gobierno, y oponiéndose con sus prohibiciones a toda otra distribución y a toda agrupación de personas naturales e individuales no

autorizada por ella. El que tales agrupaciones sean útiles o perjudiciales, es juicio que se reserva para sí. En este sentido el Estado perfecto también hará depender de él la vida política, e impedirá, por medio de leyes, decretos y otras disposiciones, la formación de aquellos partidos que considere perjudiciales o suficientemente peligrosos en relación con su propia existencia y eficacia.

El Estado, entendido así, debe por consiguiente actuar también sobre el pensamiento y la acción de los ciudadanos en las zonas de libertad que les queden —como la educación de los hijos menores—, debiendo actuar en el sentido que crea necesario o suficientemente útil para asegurar su propio mantenimiento, es decir, para hacer tan probable como sea posible la obediencia incondicionada de todos los ciudadanos. Orientará, pues, por sí mismo todos los establecimientos de enseñanza y determinará, según su parecer, la materia y forma de la instrucción pública, creando también establecimientos adecuados y manteniéndolos bajo su permanente inspección. Juntamente con esto hará enseñar y favorecerá en todo caso aquellas creencias que le parezcan convenientes para sus fines, dificultando y sofocando otras que considere desventajosas, y tolerando aquellas que, si no útiles, le parezcan por lo menos aceptables.

16. Esta idea del Estado tiene en cuenta tan sólo su valor conceptual y su significación teórica, para presentarlo como un fin o meta a la que tiende por muchos caminos y superando muchas resistencias la evolución política real.

En realidad, del Estado universal concebido aquí —la república universal— apenas existe todavía el pensamiento, aun cuando haya entrado en vida una iniciación fragmentaria y federal con la llamada Sociedad de Naciones, vida que hay que equiparar a la de un niño de pecho de quien el médico tiene motivos para creer que morirá pronto

por debilidad general o por enfermedad digestiva. Los Estados reales y sus zonas de poder no se refieren a la humanidad, sino a una parte de la humanidad que convive en un determinado territorio geográfico, sin que conste tampoco necesariamente de individuos pertenecientes a él como ciudadanos o como súbditos. Estos Estados reales son también en gran parte imperfectos por tratarse de confederaciones de Estados, o a lo sumo de Estados federales; por tener, pues, una constitución federal en vez de unitaria. El proceso y tendencia evolutiva, como ya se manifiesta en la existencia del Estado federal frente a la Confederación de Estados, se orienta hacia el Estado unitario, pues aquél lo es en mayor grado que la confederación. El Estado federal evoluciona hacia el unitario en la medida en que amplía y fortalece el campo de su legislación y sobre todo su poder ejecutivo y judicial: a ello, empero, se obliga tanto más en cuanto tiene que reconocer como de su incumbencia el dirimir o prevenir litigios entre las poderosas personas asociadas que lo constituyen, los Estados miembros, y más aún en la medida en que requiera hacia fuera un poder concentrado y único; este poder, mientras haya además otros Estados enemigos o peligrosos para él, le es simplemente necesario, o por lo menos provechoso en alto grado, para hacer la guerra, establecer alianzas, y en general para dar mayor y más constante validez a su poder exterior. De acuerdo con la concepción expuesta, en la organización federal no serían posibles los Estados miembros más que como secciones o distritos de gobierno del Estado unitario. Y sólo serían capaces de una legislación si se la cediera por delegación dicho Estado unitario *(Einheitsstaat)*, quien lo haría únicamente en prosecución de sus fines, cuando la legislación subordinada estuviese en condiciones de interpretar la suya propia, o por lo menos fuese incapaz de entorpecerla.

Contraria a la centralización o unificación del poder

soberano es la doctrina que prescribe la división de poderes, cuando entiende que esta división debe significar una completa independencia del poder ejecutivo respecto del legislativo, y la separación del poder judicial del ejecutivo. De acuerdo con la concepción del Estado debe existir más bien una voluntad unitaria, incondicionada y decisiva en última instancia. Esta voluntad sólo puede residir en el poder legislativo o en el judicial —si en el último, éste se convierte por lo mismo en legislativo, contradiciendo así el principio de aquella doctrina, que sólo cobra su sentido por el hecho de que el poder legislativo se limita a sí mismo como le plazca, autorizando en determinadas circunstancias a un tribunal supremo a examinar si una ley es o no compatible con otra ley general o fundamental, la constitución, para poder concederle o denegarle validez, dando por supuesta la de la ley fundamental—. Pero esta misma está condicionada por la voluntad del legislador, quien puede establecer una constitución y modificarla en lo sucesivo, apartando con ello el obstáculo que se oponga a la validez de una ley dentro de dicha constitución; el poder legislativo es, pues, el poder supremo o la expresión más pura de la soberanía del Estado. Pero efectiva e históricamente también se opone a la unificación de la voluntad soberana el que, de acuerdo con una constitución —escrita o no—, la legislación no esté condicionada por la voluntad decisiva de una persona colectiva o natural, sino por la concordancia de varias de ellas; a menos que esas personas estuvieren, a su vez, unidas en un cuerpo social competente para tomar acuerdos. De lo contrario, toda persona partícipe puede entorpecer la legislación denegando su asenso, esto es, reclamando negativamente para sí la última decisión; con lo que por otra parte aquel fautor legislativo, que por lo común prepara y decide por sí mismo las leyes, abandonará también esta actividad. Si a su efectividad ha de esperarle tal entorpecimiento, ya no le

asiste entonces la plena soberanía del legislador, puesto que la soberanía queda dividida entre los diferentes fautores legislativos, como sucede en el llamado Estado constitucional. A causa de la existencia de la monarquía y del Estado de derecho privado coexistente, la constitución fué concebida como un tratado entre el señor y el pueblo, como si la soberanía del señor fuera en sí misma tan obvia como la del pueblo, y como si valiera establecer una mediación entre ambos elementos en sí, con iguales derechos. En realidad, esta idea es una renovación del Estado estamental, dualista por naturaleza, y por ello entorpecido en su efectividad y evolución. Formalmente todavía no ha sido superado hasta hoy en Inglaterra —materialmente también ha penetrado allí la soberanía popular, aun cuando existe fuerte repulsión a llevarla a sus últimas consecuencias—. Claro está que la soberanía del pueblo es una idea irrealizable, en cuanto implica la necesidad de que la multitud de un pueblo entero se reúna, consulte y decida en una asamblea. Por fuerza ha de crearse para ello un sustitutivo convencional que se apoya en la unanimidad existente (tácita o expresa) acerca de la reunión de una asamblea nacional —aun cuando se produzca a consecuencia de un llamamiento hecho por intrusos, pero poseedores efectivos de la fuerza política—. Asamblea a base de elecciones generales, cuyo supuesto previo es la igualdad de derecho políticos de todos los individuos adultos. La asamblea nacional representa entonces la soberanía popular: la validez de sus decisiones, tomadas por mayoría de votos, se presenta como un derecho natural, es decir, general y necesario. La asamblea decide sobre la creación del Estado, que por su contenido puede considerarse también como el mantenimiento y prosecución de un Estado ya existente. Pero decide ante todo sobre la forma del Estado, esto es, sobre el ejercicio del poder soberano, cuando por derecho quiere reservarlo al pueblo como cualidad y fuerza inalie-

nable. Si esto se entiende de tal manera como si en todo tiempo estuviese legalmente autorizada una nueva asamblea nacional para modificar la forma del Estado, significaría declarar la revolución permanente: ello sería incompatible con la voluntad de crear el Estado como institución duradera. En esto reside la diferencia entre la fundamentación del Estado de Hobbes y la de Rousseau, tan estrechamente ligadas por lo demás. Para Hobbes carece de sentido fundar un Estado con la mencionada reserva. Para él el pueblo es sólo una vez, como asamblea constituyente, cuerpo competente para tomar decisiones fuera de y con anterioridad al Estado —ya dentro de él se sostiene únicamente por medio del mismo, es decir, por la forma del Estado: la decisión sobre ésta es, por derecho, irrevocable; la revolución, pues, ilegal—. Rousseau quiere hacer de ella en cambio una institución de derecho público, o sea, permanente. Hobbes tiene derecho lógico, es decir, natural, cuando niega que en esa forma pueda ser instituído el Estado. De hecho, hasta las constituciones más radicales de época reciente no han considerado oportuno acoger en su sistema el llamamiento de una nueva asamblea para revisar la constitución. Más bien puede ser modificada por vía legislativa (artículo 76 de la Constitución del Reich Alemán 11-8-1919), aunque decretar semejante ley va unido a condiciones difíciles. Para la corrección de ésta, como de toda la legislación restante, queda abierta la posibilidad del referendum o decisión popular.

El concepto del *Estado* expuesto aquí es puramente ideal y debe serlo. Quiere significar que la evolución del Estado, lejos todavía de su perfección, se dirige hacia la universalidad y la unidad, o que dicha evolución, por lo menos, se interpreta adecuadamente como si estuviese orientada así: pues no corresponde a la formación conceptual predecir lo que haya de suceder en el futuro. El hecho de la evolución cabe valorizarlo conceptualmente sólo en

cuanto ha sucedido, o en cuanto es observado realmente con rasgos seguros: en primer lugar, pues, en la formación de los grandes Estados y en los progresos de su constitución y legislación. En este respecto la tarea consistiría en comprobar que la unificación de la voluntad soberana y del poder soberano ha sido y es todavía el objetivo a que tiende la evolución estatal, aunque bajo grandes y constantes obstáculos. Cuando llega a su perfeccionamiento, su fin es la paz mundial, del mismo modo que hasta ahora ha consistido en el establecimiento de la paz interior, lograda al menos en gran parte. Así cabe ajustar también al concepto ideal propuesto los Estados actuales y sus tendencias. Concepto que no quiere ser otra cosa sino el perfeccionamiento del gran plan que trazó hace casi trescientos años Tomás Hobbes, sin pensar, como hoy se hace, en un Estado universal y ni siquiera en una Paneuropa. Estas ideas nos interesan aquí solamente en cuanto parecen servir de base al concepto propuesto, o por lo menos justificarlo, por inverosímil o imposible que parezca un verdadero Estado universal con buen fundamento. Dicho concepto, empero, expresa que la limitación a un "territorio" no es una característica esencial a la idea del Estado. La característica esencial es más bien la voluntad unánime de la humanidad entera, en cuanto concebible como dirigida hacia la paz permanente. Esta voluntad puede considerar también la más amplia unificación lograda hasta ahora como algo provisorio, puesto que ha de satisfacerse con hacer más improbable el origen de las guerras, es decir, mitigar sus causas tanto como sea posible. El hecho de que la paz permanente haya de considerarse como un bien incondicionado realmente, no sólo entre compatriotas, sino por los hombres en general, o el que perjudique a la evolución de la cultura, es cuestión que no interesa en una investigación sociológica conceptual; sí, en cambio, el hecho comprobable de que la guerra y sus consecuencias son consideradas justamente y

cada vez más, por los hombres que piensan, como un mal enorme, a medida que aumenta y se afirma la experiencia de dicho mal. Si estas experiencias, de acuerdo con la predicción y postulados de Manuel Kant y otros pensadores, han llevado hasta ahora a la formación de la llamada Sociedad de Naciones, éste y todos los intentos e instituciones de derecho internacional —de las cuales es la más importante hasta hoy el Tribunal de Arbitraje Internacional—, son tan sólo trazos nebulosos de lo que podría hacerse si la razón se sobrepusiera realmente a las tendencias de la negación y del aniquilamiento, de la conquista y de la venganza, las cuales no pueden subsistir ante el foro de la razón y de su ética. Quedaría sólo como única justificación de la guerra la defensa contra tales causas inmediatas, es decir, la defensa justificada de la libertad y existencia propias, que como necesidad, aun dentro de un Estado empírico, no está expuesta a ninguna acusación ni penalidad.

La tendencia a la unidad y perfección del poder soberano se percibe efectivamente en la evolución de todos los Estados importantes: *1)* Por el empleo del nombre y por la fijación del concepto de Estado, cuando hasta ahora únicamente solía mencionarse la personalidad de un rey u otro monarca para indicar la voluntad que se manifestaba en los tribunales y en las leyes. Tocqueville señala a este propósito que en el código de Federico el Grande, como llama él al derecho prusiano, no se habla de ningún derecho especial que sea diferente de los del Estado. "La palabra Estado es ya la única expresión que se utiliza para indicar el poder real". *2)* Por haber borrado los derechos y formas estamentales que en un principio existían junto a los del monarca, constituyendo un dualismo del Estado. En parte se ha intentado restaurarlos para establecer frente a la monarquía absoluta una forma limitada o constitucional del Estado, lo que se ha tenido largo tiempo por un ideal durante el siglo XIX. Era una forma ilógica y, por lo tanto,

engañosa. Si debían satisfacerse las aspiraciones de la nobleza y de la Iglesia de participar en el gobierno, o se tomaba en serio el concepto de representación, es decir, de la representación unitaria del pueblo; si se unían la representación estamental y la racional, o si una u otra tenía preponderancia; si predominaba el parlamento o la monarquía —el carácter dualista, aunque apagado en la esencia del Estado y de la legislación, seguía manteniéndose, no obstante, en la forma que se había dado a la soberanía. No sólo fué posible, ciertamente, la evolución hacia la pura democracia, sino también hacia el absolutimo monárquico, aun cuando éste sólo en un único y pequeño Estado se convirtió en constitución verdadera, mientras que en otras partes se mantuvo vigente una constitución estamental, quedando olvidado el llamamiento de los estamentos únicamente por la arbitrariedad que se permitía a la corona o por propasarse ella misma. Una vuelta al absolutismo monárquico, ya apele el príncipe a su legitimidad, es decir, a un derecho hereditario, o a la supuesta voluntad del pueblo, fué y es siempre posible; pero no está dentro del ritmo normal de la evolución, que conduce lógicamente a la democracia, aunque no necesariamente, sino más bien de modo provisional, a la democracia parlamentaria, la cual, en realidad, no puede negar su procedencia estamental. *3)* Por la desaparición de la vestidura monárquica que cubría la desnudez del Estado. De ahí la completa renuncia a cualquiera divinización religioso-teológica del poder estatal y su fundamentación exclusiva sobre los portulados de la razón, como justificación única. *4)* Por la superación del federalismo, que por razones históricas, y unido en parte a los supuestos estamentales del Estado, ha prestado su forma a varios de ellos. Sólo el elemento unitario es adecuado para el Estado, por mucha autonomía que por razones prácticas pueda conceder a sus miembros en la justicia y en la administración. La lucha entre estos

principios todavía está lejos de una decisión y un fin. *5)* Por exigencias de la economía, que en vez de muchos y costosos organismos, que sirven para las mismas funciones, establece un puesto central único en donde se concentra todo el poder de la legislación y del gobierno. *6)* Por la creciente importancia de una capital única como sede de tal gobierno central, bien que éste necesite de muchos puestos y lugares subordinados que están llamados a ejecutar su voluntad, aunque pudiendo conservar adjunta una esfera de voluntad propia e independiente. *7)* Por la necesidad de triunfar sobre asociaciones que competían con el Estado, o se esforzaban en entorpecerlo y aun aniquilarlo, de las cuales la Iglesia ha sido hasta en el siglo XIX la más poderosa, y la más autorizada e invocada mientras tuvo arraigo en la fe del pueblo. En tiempos recientes, las agrupaciones económicas y todos los elementos del poder societario que como capital dominan la vida social. Elementos que no sólo intentan coaccionar y desviar al Estado, sino que quieren prescribirle sobre todo su forma y su misión, intentando oprimir a la mayor parte de los ciudadanos en interés propio. Estas fuerzas se hacen tanto más peligrosas: *1)* cuanto más minan la base del Estado, como ha ocurrido a menudo, en forma de sociedades o ligas secretas; *2)* cuanto más estén en condiciones, basándose en tales sociedades secretas, de darse la forma de un partido aparentemente legítimo, y se vean apoyadas por algunas tendencias menos públicas de otros partidos.

La relación entre *Estado* y *derecho*, en cuanto condicionada por su concepto, y en cuanto se realiza con una tendencia múltiple, pero claramente pronunciada, será objeto de discusión en el capítulo que trata de la teoría de las normas sociales.

17. Entiendo como concepto normal de la *Iglesia*, la idea de una unión general humana de naturaleza espiritual y moral, que tiene la finalidad general de cultivar y fo-

mentar el espíritu de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello, es decir, de elevar y cultivar, gracias a su organización y constitución, la personalidad total de los hombres que pertenecen a ella, especialmente de aquellos que ha de *educar*. En este sentido la Iglesia puede y quiere hacerse valer autoritariamente, no por gobierno o por coacción, ni por mandato o prohibición legal y amenazadora, sino por doctrina e instrucción, consejo y aleccionamiento, exhortación y advertencia, elogio y censura, honor e ignominia, así como por distinción y exclusión. Como cuerpo social debe intentar explicar y realizar su voluntad unitaria y duradera, y aplicarla por medio de sus mandatarios o funcionarios a determinados casos, posibles o reales. Para ello necesita un órgano que trasmita su voluntad, y que llamado a tal fin de acuerdo con su constitución, encuentre general reconocimiento. Dicho órgano, para querer y actuar unitariamente y dentro del mismo espíritu, necesita concretamente estar dividido en partes, es decir, ordenado, y necesita también una cima o cabeza en una persona natural o —si parece más adecuado, dados los defectos de la naturaleza humana— en una persona colectiva, o sea, ficticia, por ejemplo una trinidad, igual en lo posible a una persona natural capaz de voluntad y de acción.

Consecuencia necesaria de este concepto e idea es que todos los establecimientos de educación y enseñanza, todas las instituciones caritativas, todos los puestos de consejo e influjo moral, pertenecen a la Iglesia y están subordinados a su ordenación, o por lo menos a su inspección; así como debe otorgársele el juicio (censura) de hechos y circunstancias morales, y hasta de la conducta de personas e individuos aislados, en cuanto dicha conducta tenga una importancia social pública y no esté sujeta a normas establecidas por la ley. De esto volverá a tratarse al examinar y diferenciar las normas sociales, tanto jurídicas como morales.

18. En múltiples formas y desde tiempos remotos el estamento sacerdotal ha representado un cuerpo social que contiene en sí el germen del pensamiento de la Iglesia. Tal estamento cree de sí mismo, como lo cree también el pueblo, que está en una relación particular respecto a entes sobrenaturales y antropomorfos, los dioses, lo cual le autoriza y obliga a mediar entre ellos y el pueblo que les dirige sus plegarias. Corresponde especialmente a los sacerdotes dirigir la veneración de los dioses en las formas tradicionales y gratas para ellos, y concretamente ofrendarles víctimas y obtener así su favor para el pueblo, al mismo tiempo que desviar y aplacar su descontento y su ira. Es natural que el sacerdote haya de ser instruído en su profesión, y que su idoneidad profesional vaya unida a determinadas condiciones gratas para el ente imaginado. Ello va unido a la creencia de que para reunir esas condiciones necesita de otras sobrenaturales y de una especial aptitud divina que le capacite para el conocimiento de los dioses y su relación con ellos. Pero como por lo común, además de las fuerzas suprasensibles dotadas de amor y gracia, que pueden también enojarse y manifestar terriblemente su desagrado, se admiten demonios y diablos hostiles, entre las primitivas misiones del sacerdote figura igualmente el adquirir sobre dichas fuerzas implacables una relación, una fuerza: el poder del mago. Todas las diferentes especies de la práctica sacerdotal desarrollan una teoría. El sacerdote se convierte por ello en un conocedor, en un sabedor, en un sabio. Su misión se ensancha, pues, para mantener y cultivar su saber y su arte, hasta convertirse en un maestro; al principio de sus mismos aprendices, de sus adeptos; pero una cierta parte ha de serle comunicado también al lego, para mantener y transmitir la fe en las fuerzas sobrenaturales del sacerdote, y para que una parte de la veneración por los dioses pase al mediador, intérprete de las manifestaciones divinas.

La religión cristiana, producto del judaísmo tardío que había entrado ya en contacto con la filosofía griega, ha surgido como tal en contradicción y oposición con las religiones primitivas existentes hasta entonces. En sus principios no conoce ningún sacerdocio ni magia organizada, aun cuando de su fundador se creyera que dominaba la magia y que se había ofrendado a sí mismo al Dios israelita por razón de su alto cargo sacerdotal. La comunidad *(Gemeinde)* se reunía para cultivar su recuerdo y la convicción de que había resucitado como muerto, y ascendido luego al "cielo", aunque permaneciera bajo él espiritual e invisiblemente; la comunidad esperaba su retorno y el fin del "mundo". Dentro de ella, los miembros más viejos —los presbíteros en lengua griega— ganan naturalmente consideración y autoridad como experimentados y sabedores. De esta constitución, que apenas puede llamarse así todavía, se desarrolla la función del obispo como inspector que tiene que velar por las costumbres y la doctrina: su dignidad aumenta y se fortalece pronto al completarse la creencia de que la ha recibido como fuerza sobrenatural y originariamente de los propios apóstoles, a los cuales a su vez les fué concedida por el fundador divino, de tal modo que habiendo sido transmitida por el acto de imposición de manos, era posible y segura su renovación constante. Esta constitución episcopal se ha convertido en la columna vertebral de la Iglesia Católica. El episcopado, gracias a su órgano, el concilio de los obispos, representa, pues, el pleno poder eclesiástico, que como tal mantiene la pretensión de ser sobrenatural, así como los propios obispos lo son "por derecho divino". Esta constitución aristocrática recibió pronto una cúspide monárquica, el primado papal de la jurisdicción eclesiástica, es decir, la última decisión de todas las cosas en litigio. De aquí surgió, por último, tras larga oposición del episcopado, la doctrina de la infa-

libilidad que todavía hoy se reconoce como válida, con pequeñas excepciones, por toda la Iglesia católico-romana.

19. Esta Iglesia, correspondiendo con ello al concepto normal expuesto, quiere ser, simplemente, universal. No excluye de sí a ningún hombre; todo niño y toda persona adulta, en virtud de una ceremonia que, según se cree y se enseña, establece una unión con la gracia divina, puede ser admitida en ella, quedando sometida a su poder en vida y muerte. La Iglesia espera, según esto, que antes del juicio final se habrá extendido a toda la humanidad. El contenido de su creencia cristiana, como verdad válida sin más, lo afirma también en sentido científico, porque, bajo el supuesto de la fe demostrable en un Dios, está fundada en el hecho históricamente demostrado de la aparición de ese Dios. Por eso se considera llamada y capacitada para comunicar estas verdades a todos los seres humanos, y para conducirlos a su redención y salvación, puesto que dentro de ella puede encontrarse toda salvación y fuera de ella ninguna. Dedicar a la salvación y salud de su alma toda su atención y cuidado es el interés vital más propio de todo hombre, para salvar precisamente su alma de los tormentos o de la destrucción eterna; por lo tanto —como se enseñó durante muchos siglos—, será en bien propio del hombre el obligarle a entrar en la Iglesia, es decir, forzarle a recibir el sacramento del bautismo.

La pretensión de la Iglesia de tener a su cargo la salvación eterna de sus fieles, implica necesariamente la de juzgar su conducta temporal, poniendo bajo su fuero a los mismos jueces de la tierra y a todos los potentados, cuando son miembros de la Iglesia. Cuando no lo son, tanto más tiene que sentirse llamada a elevar su voz e intervenir en la medida de sus fuerzas, allí donde el poder secular se oponga a sus propósitos, es decir, a la salvación del alma de los creyentes: como cuando pide obediencia a órdenes

y normas que a la Iglesia le parezcan corruptoras —ya para los propios súbditos, o para la Iglesia y su bendito reino—. Mucho más ha de intervenir cuando el propio Estado reconoce y afirma como misión suya el preocuparse por el bienestar de sus súbditos o ciudadanos y en consecuencia por su formación espiritual y moral, es decir, cuando atrae al campo de su actividad la enseñanza; entonces surgen colisiones inevitables entre el poder espiritual y temporal, entre el Estado (cuando se le llama así) y la Iglesia. Estas divergencias tenían que manifestarse en mayor grado cuanto más hiciera valer la Iglesia su carácter católico, internacional y, en consecuencia, pidiera y obtuviera para su jefe, como padre santo, la independencia completa de todo otro poder, llegando, para alcanzar plena validez, al dominio temporal independiente. De ahí se sigue que la jerarquía, los cuadros del personal administrativo de la Iglesia, obispos y bajo clero, están obligados, en primer lugar, a obedecer a dicho jefe espiritual, y sólo dentro de los límites establecidos por la Iglesia pueden tener en cuenta una obediencia cualquiera al poder temporal. Sabido es que este sistema ya fué duramente discutido cuando todavía el Imperio y la Iglesia coincidían en la idea de la extensión de su poder: las dos espadas de la cristiandad, la del Emperador y la del Papa. Entre estas dos espadas eran concebibles tres especies de relación que adquirieron validez con palabras y con hechos; concepciones que sobreviven eficazmente hasta hoy: *1)* la superioridad del poder espiritual, *2)* la superioridad del poder temporal, *3)* la actuación de cada uno de ellos en su propia esfera. Esta última relación es naturalmente la más difícil, puesto que supone una buena voluntad por ambas partes y la capacidad de mantenerse dentro de los límites condicionados por la naturaleza de una y otra esfera, pudiendo ser trazados formalmente por medio de tratados: la idea del

concordato, al que debe añadirse, además, una interpretación armónica. En realidad, el concordato significa la concesión de una importante autonomía y de una esfera legal independiente, pero es la idea más realizable mientras el Estado cuente con una gran mayoría de súbditos católicos que no pueda arrancar del influjo eclesiástico sin graves conflictos —cuyos perjuicios recaen sobre él mismo—. Con la evolución del Estado, que se realiza tanto más fácilmente cuanto va más ligada a condiciones de común nacionalidad y, por consiguiente, de lengua y vida espiritual, va unida la tendencia a hacer depender de sí a la Iglesia, como a todas las demás corporaciones, con lo que se hacen de nuevo posibles diversos sistemas. Dicha tendencia se ve favorecida en sumo grado al negar la catolicidad de la Iglesia o limitarla a una significación puramente espiritual, con lo que se rechaza y discute también la autoridad independiente de su jefe supremo. Esta es la raíz del cisma protestante, que puso fin a las aspiraciones de Roma, heredadas del Imperio Romano y negadas ya por la Iglesia Oriental, de mantener bajo su dependencia a toda la cristiandad, casi al mismo tiempo que el Sacro Imperio Romano de la Nación Germánica veíase precisado a abandonar el último título de sus aspiraciones de dominio sobre los Estados nacionales no alemanes, cada vez más fuertes. En Inglaterra, este proceso de la formación de una Iglesia nacional, se ha realizado de una manera particularmente notable. La Iglesia quiere seguir siendo en todo momento católica. Sus obispos, igual que los de la Iglesia romana, reciben su autoridad de los apóstoles, es decir, mediatamente de Jesucristo. Pero, en vez del Papa, es el Rey su obispo supremo, y la Iglesia anglicana se ha convertido esencialmente en un instrumento del Estado inglés, y luego del británico, en la forma adquirida por éste como poder comercial, basado en los grandes latifundios de una oligar-

quía que se enriqueció con el comercio mundial. La Iglesia fué el brazo izquierdo de esa oligarquía, sirviéndole también de apoyo financiero. Como la Iglesia romana, afirma su autoridad sobre todos los bautizados dentro de sus dominios. De hecho, sin embargo, se mantiene fuera de ella una multitud de disidentes que aumenta cuanto más se afirma el carácter autoritario de la Iglesia: tales disidencias quieren ser reconocidas como iglesias libres y adquieren sobre sus adeptos, e indirectamente sobre la existencia moral de la nación, una autoridad que perjudica a la de la Iglesia. Este sistema de libre competencia de iglesias y sectas se encuentra en pleno desarrollo en los Estados Unidos de América, y recientemente en Francia, con la diferencia de que en América mantiene la supremacía el protestantismo, como única asociación libre, no obstante sus múltiples denominaciones, y en Francia, en cambio, la Iglesia Romana.

La evolución no ha terminado, pero si seguimos sus líneas directrices, se hace inequívoca una tendencia existente en ella. Su gran forma clásica la ofrece el sistema del dogma cristiano en la Iglesia Católica Romana. El propio sistema y su elevada manifestación como institución de la vida social, que durante siglos ha estado por encima de las instituciones políticas, muestran desde el principio de la llamada Edad Moderna, una creciente reducción y debilidad. Los supuestos básicos del dogma cristiano y el poder de la Iglesia han caído al mismo tiempo en una decadencia insostenible, no obstante numerosas renovaciones y refuerzos importantes. La Sociedad, el Estado y la Ciencia la han ahogado. Las iglesias y sectas protestantes se han desarrollado dentro y en contacto con esas fuerzas, más o menos amistosas para con ellas en un principio, o han sido incapaces de ofrecerles resistencia. Para la lucha final y decisiva, sólo entra en cuenta seriamente la Iglesia

Católica Romana. Mientras su dogmática permanece intacta, muestra en cambio en alto grado su capacidad de adaptación. Pero dicha dogmática ya no está sujeta a interpretaciones y modificaciones por medio del pesado mecanismo del concilio, sino sometida exclusivamente a la libre decisión de la Santa Sede, es decir, de una sola persona física. Ha sido iniciada, en la medida de lo posible, una modificación paulatina del contenido doctrinal, dentro quizá de las más rígidas formas. El juicioso observador de las cuestiones eclesiásticas mantendrá, sin duda, con mucho fundamento, la opinión de que nunca, ni aun en el transcurso de milenios, podrá salir del cónclave de los cardenales un Papa que no mantenga rigurosamente las sacras doctrinas tradicionales. Entretanto, no hacen falta milenios para que se convierta en realidad lo que parece imposible. Ya el siglo XVIII señala una importante debilitación del catolicismo, tanto en sus relaciones con los Estados, como con la filosofía y la ciencia. Claro que la reacción ha sido muy profunda y fuerte, pero no definitiva. Todavía han sido sometidos y hasta oprimidos el modernismo y el catolicismo reformado. El que esto sea aún posible dentro de cien años, ha de parecer muy dudoso. El más eficaz influjo de la Iglesia, aunque no siempre visible, se atribuye a la Compañía de Jesús, la cual se puso a prueba tanto en la Contrarreforma como en la Restauración del siglo pasado. La Orden representa la prudencia universal. Acoge en sí el *Globus intellectualis* entero, en cuanto es digerible para la dogmática tradicional. Es posible que muestre su capacidad para transformar esta dogmática, cuando haya que salvar o restablecer el verdadero sentido de la Iglesia como institución de salud moral; institución que por naturaleza ha de permanecer y evolucionar libre de representaciones periclitadas del mundo y de los hechos naturales, así como de la infantil creencia en los milagros dentro y fuera de la

naturaleza, suficientemente milagrosa de por sí, aunque sometida a necesidad y a ley.

20. El sentido de la agrupación religiosa es comunitario, ya que va unido por una parte a relaciones, unidades y campos sociales comunitarios, mientras por otra tiene que protegerlos, ennoblecerlos e impedir su caída, de donde surge inevitablemente una cierta tendencia a dominarlos. Pero la Iglesia tiene al mismo tiempo un carácter societario por la estructura de su organización jerárquica, surgida históricamente de las organizaciones del Imperio Romano, y como institución cuya esencia está determinada por el clero, estamento superior al de los seglares, como consagrado por la divinidad. Frente a ella y contra ella se mantiene y revela la comunidad de los cristianos *(Christengemeinde)* como entidad pura y decididamente comunitaria, aun después de haberse convertido en Iglesia instituída *(Anstaltskirche)*, sometida y al servicio del Estado, y haber perdido con ello el relieve de sus auténticas características. Para la observación sociológica, los restos de cristianismo primitivo, en su mayor parte mutilados, son todavía hoy altamente interesantes en su calidad de uniones religiosas que no tienen ningún carácter institucional. En este sentido son iguales y se mueven en igual terreno jurídico que cualquiera otra asociación con fines espirituales y morales. Estas, por su forma, son tan societarias como las asociaciones religiosas que viven fuera de la Iglesia. Pero las asociaciones religiosas sirven, sin embargo, de tipo por expresar al mismo tiempo en dicha forma la voluntad de mantener un contenido comunitario. Por esta razón un sistema de unión libre puede también elevar y formar, a lo largo del tiempo, nuevas asociaciones éticas junto a las sociedades religiosas, y hasta por encima de ellas, con tal de que se propongan como fin enseñar —no como las religiones por medio de oraciones, ceremonias y supuestas autoridades divinas, sino en forma más duradera y sólida por

medio de enseñanzas científicas, como las de la higiene y de la moral—, lo que sirve a los hombres para su verdadero bien: tanto un egoísmo razonable, como un altruísmo que se apoye en los sentimientos y estimación de la vida en comunidad, especialmente de la vida familiar.

LIBRO TERCERO

VALORES SOCIALES

CAPITULO I

VALORES ECONOMICOS

21. Entendemos por *valores* objetos reales o ideales en cuanto son "afirmados" por los hombres, es decir, estimados, aprobados, amados, admirados y venerados por ellos, o pensados y contemplados con otras expresiones de amor, simpatía y alegría. Se trata de vivencias de la vida anímica individual que están contenidas en esas apreciaciones de valor. Pero hay muchos valores que son comunes a muchos hombres, por ejemplo los objetos de la naturaleza o del arte, en cuya estimación participan hombres de toda índole o procedencia, de todos los países y zonas, sin que exista entre ellos, por otra parte, ninguna relación, ni se conozcan siquiera o sepan unos de otros. Los valores *sociales* presuponen ya la existencia de una "entidad" social, por lo menos de una *relación* entre dos o más hombres; relación existente en sus propias representaciones y pensamientos y a la que corresponde un valor común cualquiera. Como sujetos —podemos decir también: como miembros— de una relación semejante, están de acuerdo en la afirmación de este objeto, bien porque aspiren a él, lo deseen, lo anhelen, esto es, porque quieran poseerlo en común, o porque lo tengan y posean y quieran conservarlo, es decir, por estar dispuestos a protegerlo y defenderlo contra el poder o la apetencia hostil de otros, tanto si se trata de fuerzas exteriores de la naturaleza como de animales o seres humanos. Los valores sociales son económicos, políticos, ético-espirituales. Estas clases de valores están, sin embargo,

íntimamente emparentadas, pudiendo pasarse de una a otra. A los fines de nuestro estudio colocamos en primer lugar los valores económicos, por ser al mismo tiempo los más generales.

El anhelo, deseo y apetencia común de una cosa puede descansar tanto en sentimientos hostiles como en sentimientos sociales, tanto en una negación como en una afirmación recíproca. El rey de Francia Francisco I parece haber dicho en una ocasión humorísticamente: *Mon frère Charles et moi, nous sommes tout d'accord; nous voulons tous les deux la même chose: Milan* (Mi hermano Carlos —el Emperador Carlos V— y yo, estamos completamente de acuerdo; queremos los dos la misma cosa: Milán). Esto es lo que ocurre en las múltiples manifestaciones de la vida social, donde la aspiración a los mismos o parecidos valores separa precisamente a los hombres y es causa de múltiples y a veces mortales enemistades. Por ejemplo: cuando por celos y envidia unilateral y recíproca, en el sentido de la competencia, uno no permite a otro la posesión de un objeto y desea suplantarle, adelantársele, vencerle; cuando uno quiere tomar, hurtar o robar a otro un objeto de valor que éste posee; cuando en un reparto hay que distribuir un objeto que corresponde a varios, o hay que dividirlo en partes iguales o desiguales. En todos estos casos surge fácilmente la discordia, porque uno o varios, o todos, quieren tener más que los otros o tener lo que les parece mejor, quedando descontentos con lo que les ha correspondido, es decir, airados e irritados por el sentimiento y la creencia (verdadera o falsa) de que la repartición fué desigual y de que se ha cometido, por lo tanto, una injusticia. Así sucede abiertamente y del modo más inmediato con los valores materiales o económicos, cuyo goce es por naturaleza individual y exclusivo, o como se dice con expresión latina, privado. Cierto que existe el beber y el comer en común como forma grata de la convivencia, hasta el punto

de que los romanos denominaban precisamente al banquete convivencia, convite. Pero gozar de un plato y de una bebida, gustarlos y satisfacerse con ellos, sólo puede hacerlo cada cual por sí mismo. En este caso no suele producirse discordia entre seres humanos, fuera de los niños, por su obstinado "querer más". Sin embargo, se ha señalado plásticamente "el comedero" como un objeto de valor por el que los hombres se apresuran ansiosos y se molestan, esforzándose por quitarse unos a otros el pan de la boca.

Ya en la *vida infantil* observamos fácilmente el contraste entre la amistosa posesión y goce de valores comunes y el "querer sólo para sí" o el "querer más", que se convierte a menudo en motivo de disputa y gritería. En tales casos el conflicto suele resolverlo, aunque sólo sea por poco tiempo, el poder superior y la autoridad de la madre, del padre o de otra persona mayor respetada y temida por los niños. En el fondo, no ocurre otra cosa en la vida de los humanos adultos.

22. Donde quiera que se observe una convivencia duradera, encontramos formado el concepto de "propiedad" como de algo que "pertenece" efectivamente o por derecho a uno o más hombres. Por derecho quiere decir, según un querer social que en circunstancias normales todos reconocen como válido y con suficiente poder para imponerse, esto es, para resolver conflictos. Dicha "propiedad" existe siempre y dondequiera como propiedad individual y privada, o colectiva y común, de objetos que son estimados como valores individuales o sociales. Aquí se nos presenta la gran cuestión —que es al mismo tiempo un importante problema sociológico—: ¿qué existe antes, la propiedad privada o la colectiva? "Antes" hay que entenderlo por una parte temporalmente y por otra lógicamente. Puede haber algo que sea posterior temporalmente y ser lógicamente anterior, según el concepto de su esencia. De ahí la vieja cuestión: ¿qué es primero, el huevo o la gallina? Toda

gallina ha salido de un huevo y, sin embargo, por su esencia, o, como suele decirse, según la idea, la gallina es sin duda anterior al huevo; anterior también "históricamente", porque el huevo fué puesto por ella.

En relación con la propiedad considero también ambos casos como posibles lógicamente: el que considera a la propiedad colectiva como la primera, y a la privada como surgida de ella; y el que concibe la propiedad privada como natural y primitiva, y toda propiedad colectiva como producto únicamente de la aportación por varias de sus partes en un bien común, el cual se considera y piensa luego como una sola propiedad. Tanto uno como otro caso son posibles lógicamente; lo que significa que lo son también jurídicamente, si se entiende por derecho lo que subsiste en virtud de un querer social suficientemente fuerte para afirmarse y prevalecer: forma de la *norma* social que encuentra ancho campo en la vida común o social gracias a la validez general, o por lo menos suficientemente admitida, del juez como dirimente del litigio; validez que se manifiesta de la manera más clara en la realización sin obstáculos de la voluntad contenida en la sentencia.

La diferente relación entre propiedad colectiva y propiedad privada presupone una diferente relación de las personas entre sí y respecto a su propia unidad o conjunto. Los hombres pueden sentir y contemplar su solidaridad —y por consiguiente su unión, su comunidad o su Estado— como algo verdadero y necesario, como un cuerpo del que ellos son miembros. Esto significa que ellos mismos lo quieren y afirman así, lo que a su vez habrá de penetrar más fácilmente en su pensamiento siempre y cuando se sientan y piensen ellos mismos como esencialmente solidarios, que es lo que sucede cuando se consideran y denominan unos a otros hermanos. De hecho, el parentesco por ascendencia común es el que hace desarrollarse más pronto tales sentimientos e ideas. Existe entonces un haber común,

una masa hereditaria e indivisa, que aparece como propiedad colectiva natural de la que deriva luego, mediante la partición, la propiedad privada de hermanos y hermanas. Pero aun tras un reparto completo siempre queda algo de la idea de propiedad común mientras se mantenga una conciencia y querer de confraternidad y solidaridad. Un sentimiento semejante puede surgir también de otras causas, y no sólo de la comunidad de sangre. Puede surgir de una vecindad y de una co-operación, condicionadas generalmente por aquella comunidad, pero que también se separan más o menos de ella. Así se forma lo que yo llamo *comunidad* de seres humanos, unas veces de la vecindad, como expresión general del vivir juntos, otras de la amistad, camaradería y compañerismo, como expresión general de la co-operación. En todas las relaciones de esta especie la rígida exclusividad de la propiedad privada se rompe y se atenúa de diferentes maneras; por ejemplo, mediante los regalos, la hospitalidad, el préstamo sin interés y otras muchas clases de ayuda unilateral o recíproca, como la cesión gratuita de objetos de uso. Entre los griegos existía a este respecto el siguiente refrán: es común lo que pertenece a los amigos; y el mismo sentido tiene la expresión alemana: entre camaradas todo es lo mismo. Pero fuera de esas estrechas relaciones, los sentimientos de comunidad respecto a bienes comunes, incluso de valor económico, se mantienen también entre los grandes pueblos, como se pone de manifiesto en la expresión "queremos ser un solo pueblo de hermanos", y en el sentimiento de necesidad y deber que se experimenta para defender en común la patria, esto es, el suelo donde se vive en común, aunque en la propiedad privada de ese suelo no participe sino una pequeña parte del pueblo. Al sentimiento que de este modo toma forma de un *querer* le he dado el nombre de *voluntad esencial*, para expresar que está fundado en la naturaleza del alma humana y de sus relaciones, tanto con los demás hombres

como con las cosas a las que se sabe y quiere estar ligada. En mi sistema los elementos de la voluntad esencial son: *a)* el *agrado.* Es lo que denominamos comúnmente amor, aunque tiene un campo más amplio, pues no se trata únicamente del afecto vivo y a menudo apasionado que se expresa con la palabra amor, sino de un sentimiento tranquilo de bienestar y satisfacción que sólo a causa de perturbación e impedimento —esto es, por amenaza de pérdida, o por pérdida verdadera— atraviesa a veces el umbral de la conciencia. En esta sensación subconsciente reside el paso a otro elemento: *b)* el *hábito,* considerado con frecuencia como la segunda naturaleza del hombre, entendiéndose por naturaleza la relación general afirmativa respecto a lo que se tiene y se goza como perteneciente a uno mismo, tal como los órganos y miembros del propio cuerpo. Como es sabido, el hábito, por medio del ejercicio, hace fáciles todas las actividades, aumenta y fortalece capacidades diversas, debilita por el contrario el sufrimiento, hace soportable lo desagradable y molesto, y hasta lo hace grato en ocasiones. El hábito fortalece los lazos que unen a unos hombres con otros y a los hombres con las cosas. Este hecho psíquico tiene, pues, una significación tan amplia para la convivencia humana como el elemento primigenio afirmativo, el agrado. A ellos se une, como tercer elemento de la voluntad esencial: *c)* la *memoria,* esto es, el recuerdo y el conocimiento apoyado en él del valor de la persona o de la cosa con la que el hombre se siente unido. Valor significa aquí la buena calidad, la garantía de que se reconoce y aprecia como algo auténtico y que ha de mostrarse en su persistencia y duración, en combates, peligros y males, tanto si fué experimentada ya como si se espera confiadamente. Se comprende que la utilidad sea también una característica importante del valor en este sentido.

23. Psicológicamente es inevitable que los hombres sientan y consideren como propiedad común o valor social

lo que utilizan o gozan juntos, lo que defienden conjuntamente y lo que han adquirido o creado en común. Es igualmente natural que el hombre individual sienta como propiedad suya especial o privada lo que utiliza y goza para sí, lo que sostiene y defiende por sí mismo y sobre todo lo que ha adquirido o creado él solo. Estos fundamentos de la propiedad pueden estar en armonía unos con otros, pero pueden también colidir. Es un fenómeno general el hecho de que los hombres que habitan en común —por lo menos mientras se consideren solidarios en el sentido indicado como hermanos, parientes por la sangre, o compañeros de la misma raza o pueblo— conciben la tierra habitada por ellos como propiedad común, desde el momento que están dispuestos a defenderla. Pero, además, se encuentra muy extendida la creencia, fundada o no, de que si no ellos mismos, sus antecesores fueron quienes adquirieron dicha tierra, quienes la conquistaron y tomaron en propiedad: por consiguiente, ha sido "comprada" en cierto modo con su sudor y hasta con su sangre. Por otra parte, la sienten también como un valor social, en cuanto la aman como tierra donde han nacido, sintiéndose ligados a ella y considerándose a su vez obligados a estimarla por estar allí las tumbas de los padres y de los abuelos. En estos móviles reside el hecho de que se encuentre por doquier una conciencia social imbuída por el concepto de que la tierra es o debe ser propiedad común, y de que esta propiedad representa una idea justa. En este dominio común sobre la tierra es en lo que se piensa cuando se habla de comunismo primitivo y se sostiene la teoría de ser ésta en todas partes la institución originaria, considerando en cambio la propiedad privada como algo tardío e innatural, como un menoscabo artificioso y forzado de la igualdad normal que debe expresarse precisamente mediante la idea de la fraternidad. En verdad, ese comunismo primitivo se refiere esencial, si no exclusivamente, al suelo, y en este sentido

tiene múltiples formas, según las diferentes agrupaciones comunitarias existentes, las cuales a su vez se modifican de un modo natural por razón de su mismo incremento. Este incremento se produce normalmente a medida que crecen más niños de los que son necesarios para sustituir a los individuos que mueren: *incremento natural*, ilimitado por naturaleza, que actúa extendiendo y alejando parentescos próximos y dando a la habitación en común, aun en los casos más favorables de permanencia común en el espacio, en sentido cada vez más amplio, por no ser ya el resultado de un simple vivir *bajo un mismo techo*, ni del conocimiento personal —como sucede normalmente en la relación corriente de vecindad, que a su vez da motivo a nuevas uniones familiares, amistades, relaciones sociables, y a toda clase de co-operación de carácter habitual—. La dispersión, sin embargo, debilita necesariamente aquella conciencia común, aquel sentimiento del suelo poseído como propiedad colectiva que se mantiene más fácil y fuertemente en círculos reducidos. Las otras clases de "relación" casan bien con una propiedad privada desarrollada ya por completo, cuya exclusividad se mitiga por medio de regalos recíprocos, con motivo de felicitaciones, invitaciones, patronatos, préstamos de favor, y aun a veces en circunstancias normales o extraordinarias; mediante una verdadera ayuda, mediante actos de beneficencia; casos todos ellos que son posibles y efectivos aun sin existir una verdadera comunidad.

Ahora bien, paralelamente con esta evolución y condicionada por ella, el sentimiento de unión por la habitación en común, cuyo carácter general he señalado como propio de la vecindad, aparece cada vez con más frecuencia al lado del sentimiento de solidaridad por parentesco o naturaleza común, llegando a cierta medida a ocupar su puesto. En el gran conjunto histórico de la evolución cultural,

la comunidad aldeana *(Dorfgemeinde)* se convierte en la agrupación social predominante en lugar de la comunidad racial o familiar *(Geschlechtsgenossenschaft)*, del *clan*, de la *gens*, o de la *Sippe*. La comunidad aldeana, por razón del cultivo agrícola, tiene una relación particular con su terreno, con su término, sentido y pensado como propiedad común, aunque además de la tierra de labor comprenda también bosques, dehesas, aguas y eriales. Precisamente esas porciones no cultivadas del suelo son las que mejor y más fácilmente se mantienen en la conciencia como valores *sociales*, como propiedad común, mientras no se manifieste una necesidad interna de *repartición*, o venga obligada desde fuera.

Por consiguiente, una propiedad particular, especialmente la de una sola familia, tan pronto como se desprende, por decirlo así, de la *Sippe*, y a medida que el padre se considera señor de la misma y dueño de su haber —la propiedad privada—, es tan natural y primigenia como la existencia separada de toda clase de comunidades y de sus bienes comunes. Dentro de la comunidad aldeana, aunque sus miembros aparezcan como iguales y dotados de los mismos derechos, la familia aislada tiene, sin embargo, su propia residencia: casa, corral y huerto, obteniendo también una propiedad particular, aunque no sea más que por un corto espacio de tiempo, mientras se hace una nueva partición de la parcela de cultivo que se le asigna. Esta es la forma por la cual se ha llegado efectivamente a lo largo de milenios al cultivo agrícola, a diferencia de la producción natural del suelo, y así sigue ocurriendo todavía en muchas partes.

En este caso, sin embargo, la propiedad privada de las tierras de cultivo queda envuelta en la propiedad de la comunidad aldeana y hasta dependiente y condicionada en el uso por su voluntad, como puede verse exteriormente

por la persistencia de la *Gemengelage*,* la cual impone un trabajo común efectivo en las tierras comunes, el llamado *Flurzwang*.** De esta institución se encuentran todavía hoy numerosos e importantes restos en todos aquellos pueblos que cubren sus necesidades alimenticias con el cultivo de cereales principalmente. Tal estado de cosas se caracteriza, en general, con la denominación de comunidad campesina *(Feldgemeinschaft)*, y ha sido objeto de interpretaciones y discusiones tan doctas como abundantes.

24. En el conjunto de hechos que estamos examinando, la comunidad campesina tiene importancia para nosotros, porque desde hace unos doscientos años se encuentra en un gran proceso de disolución, a consecuencia principalmente de la legislación del Estado actual. Partiendo de ella se ha desarrollado una *propiedad privada* rural pura y completa (absoluta, incondicionada). Este desarrollo es sólo una característica, pero una de las más importantes que señalan en sentido sociológico el predominio adquirido por la sociedad sobre la comunidad; la misma que existe histórica y económicamente en el origen y desenvolvimiento del orden social que se caracteriza actualmente con general concordancia como *capitalista.* Pues la propiedad en capital, siendo por su origen y carácter general una propiedad en dinero, se opone como propiedad privada natural y general a la propiedad comunitaria de la tierra, también natural y general. De aquélla, en cambio, surge inmediatamente la propiedad societaria por acumulación o reunión de participaciones destinadas a un fin común.

Aun después de haberse desarrollado y consolidado completamente una propiedad privada de tierras de cultivo

* Distribución de la propiedad rústica en donde las tierras labrantías y pequeñas parcelas del poseedor individual están dispersas en diferentes partes del término comunal. (T.)

** La obligación de atenerse en las tierras de labor a los mismos cultivos que los vecinos, sobre todo cuando se practica un sistema extensivo de rotación ternaria. (T.)

y prados entre los miembros de la comunidad, aun independientemente, por otra parte, de eventuales derechos señoriales a la misma tierra (que se desarrollan partiendo de la propiedad superior del municipio o de otra corporación más amplia, pero que adquieren también vigor en virtud del derecho de conquista, o a consecuencia de cesiones formales como las hechas en favor del estado sacerdotal por razones religiosas —derechos que conservan particular importancia en relación con bosques, aguas, prados y estepas—), aun así hay que decir que la comunidad campesina, como unidad económica de la comunidad aldeana, sigue siendo expresión de la comunidad en sentido sociológico, mientras por medio de la *Gemengelage* y del *Flurzwang* domina y condiciona la economía de todo campesino individual, y aun la de los señores religiosos o seculares que tienen y estiman su participación en ese campo, el cual, si ya no es poseído comunalmente, comunalmente por lo menos es cultivado y cuidado. Para los campesinos pobres sujetos a censo, que, por el aumento de población y por las colonizaciones al servicio de los señores, han ido quedando sin participación en los terrenos labrantíos y en los prados (o han tenido que satisfacerse con una participación tal que es insuficiente para el sostenimiento de su casa, viéndose reducidos a depender de su fuerza de trabajo), resultan de gran valor los *pastos comunes.* Los pastos comunes se han conservado hasta hoy en algunos territorios de Alemania y de otros países como resto de la antigua comunidad campesina, ofreciendo resistencia hasta bien entrado el siglo XIX a los repartos de bienes comunales *(Gemeinheitsteilung)*, obra de una legislación que, en interés de la agricultura, y bajo la excusa de una "limpia del campo" *(Feldbereinigung)* no sólo quitó, apelando a diversos medios coactivos, la *Almende* —cuando la constituían terrenos labrantíos y prados—, sino que aniquiló el viejo derecho de recogida de leña, y repartió los pastos comunes; no

pudo destruirlos, sin embargo, en muchos lugares montañosos, como en los Alpes, siendo todavía en Suiza un poderoso elemento de su economía. El entusiasmo que la opinión pública, como expresión de la conciencia colectiva de las capas superiores ilustradas, manifestó por la propiedad privada absoluta bajo el común influjo de las modernas teorías jurídicas liberales y de una "economía política" desarrollada en favor de la economía capitalista, ya no tiene su anterior fuerza y seguridad. Los efectos de tendencias regresivas nunca apagadas, sostenidas esencialmente por los intereses de los antiguos estamentos señoriales, y los efectos mucho más poderosos del movimiento obrero han alterado aquel entusiasmo: la mentalidad socialista ha ido ganando terreno de un modo constante, aunque inseguro. Pero, además, fuera de esos dos movimientos —el romántico regresivo y el obrero basado predominantemente en la gran industria—, dicha mentalidad ha contribuído a desarrollar poderosamente otro movimiento en favor de la reforma de los derechos de la propiedad inmueble y contra su movilización a consecuencia de su más libre disponibilidad; movimiento que ha encontrado una acogida de fundamental importancia en la Constitución del Reich de 1919. Lo que ha cobrado desarrollo es especialmente una nueva estimación de la propiedad privada de los municipios y corporaciones comunales, y mucho más del Estado, para sus propios fines; propiedad diferente de la propiedad privada de individuos aislados o de familias divisibles. Sobre todo ha prosperado la idea de sustituir el Estado y el municipio impositivos por un Estado y un municipio que actúen económicamente en provecho propio e indirectamente en provecho común; esto es: en vez de alimentar a las corporaciones públicas según los principios del derecho privado con los ingresos y la fortuna de los ciudadanos del Estado o del Municipio (con lo que estos organismos quedan dependientes de tales contribuciones

—aunque sean obligatorias— y, por lo tanto, de los ricos capaces de pagar, principalmente), colocar más bien a dichas corporaciones públicas, como poderes autónomos que actúan en nombre de una gran mayoría poco acomodada de ciudadanos, al lado y por encima del poder de los ricos propietarios privados; ponerlas, en suma, como poder del trabajo frente al poder del capital.

La propiedad privada tiene, por una parte, un sentido puramente individual en cuanto existe una propiedad de objetos que el hombre necesita para él solo y para su uso personal, como, por ejemplo, su peine y su cepillo de dientes, o el alimento y la bebida que lleva a su boca. La investigación teórica no tiene por qué ocuparse de esta propiedad. La otra propiedad privada, en cambio, es de una importancia social enorme, pues significa el poder que posee un hombre, o una conjunta mayoría de hombres, para mover a otros a la entrega de sus bienes y a muchas clases de acciones voluntarias. Esta propiedad privada societaria cristaliza como propiedad del dinero. El dinero es esencialmente una idea, la idea del bien societario que corresponde a todos los bienes reales, porque cada uno de ellos es reducible a una cantidad de dinero, que puede dividirse por consiguiente en cantidades iguales. Su esencia no se modifica por el hecho de estar representado por un bien cualquiera determinado (concreto), tanto en el caso de que su misma materia sea estimada o valga como un bien, como cuando esa materia, desprovista por completo de valor, recibe la cualidad de la validez por decisión de la voluntad social —convenio o ley—. Esto sólo es posible cuando el poseedor se siente seguro de tal validez en forma más o menos duradera, esto es, cuando está seguro de un valor suficientemente determinado mediante el cual el dinero tiene, en todo momento, o por lo menos durante un tiempo no limitado, un poder adquisitivo o de cambio respecto a otros bienes cualesquiera. Dinero, en este sentido, no es

otra cosa que poder adquisitivo, y esencialmente la posibilidad de adquirir un bien cualquiera. Posibilidad significa un cierto grado de probabilidad. La mencionada seguridad, completamente subjetiva en casos ideales, no constituye en la realidad —es decir, considerada objetivamente— sino un grado de probabilidad, muy elevado si se quiere, en los casos más favorables. Un grado de probabilidad igualmente alto, o por lo menos aproximado, es el que tiene dentro de un sistema societario, protegido sobre todo por las leyes del Estado, el crédito, el derecho a recibir un bien o unos bienes cualesquiera; a recibir, por consiguiente, el bien general, el dinero. La especie más definida de crédito es la que se refiere a una determinada suma de dinero. A medida que la probabilidad objetiva del logro de tal pretensión se aproxima a la probabilidad objetiva de la validez de una determinada suma de dinero, a medida, pues, que de ella (de la probabilidad objetiva) surge una seguridad subjetiva, tanto más se equipara el valor de un crédito al valor de la suma de dinero reclamada por él. El concepto de la propiedad privada en dinero se hace, pues, extensivo, mediante la propiedad en créditos, al concepto de fortuna.

En sentido societario existe propiedad común en bienes de toda especie y, por consiguiente, en sumas de dinero y en créditos; con otras palabras: existen también fortunas comunes o sociales. En este caso la propiedad particular de cada uno no procede de la propiedad común, sino que ésta se forma con las aportaciones o imposiciones de muchos. De la misma manera que para cada cual su fortuna no es otra cosa que un medio para alcanzar bienes o goces o servicios de otros, así también la imposición y la aportación son medios para un fin de la misma especie que el imponente cree (espera, confía) alcanzar mejor, o simplemente alcanzar, en virtud de esa reunión de medios. Entre esos fines, sin embargo, hay uno que tiene una significa-

ción particular, porque no está dirigido a obtener inmediatamente bienes y cosas semejantes para poseerlos, y conservarlos y gozarlos, sino para desprenderse de ellos otra vez, mediante una ganancia tan alta como sea posible. Precisamente el dinero es un medio particularmente adecuado, o quizá el único, para obtener por su empleo un plus de sí mismo: la ganancia. Una suma de dinero empleada en este sentido se llama capital. Pero siendo el dinero tanto más susceptible de alcanzar tales resultados cuanto más unido esté en grandes cantidades, claro está que el capital llena más cumplidamente su objeto cuando es capital asociado, capital de una sociedad. Aquí nos interesa este capital únicamente en cuanto representa una forma importante de la propiedad privada: la de una asociación o cuerpo social en la que participan unos cuantos o muchos propietarios particulares, perdurando así dentro de la propiedad societaria, la propiedad de cada uno de ellos, aunque ésta por naturaleza se aproxime a un simple crédito, a un derecho o exigencia. Lo es en todo caso el derecho a participar en la ganancia cuando la sociedad ha reconocido su existencia por medio de sus órganos válidos y ha acordado su reparto. La diferencia y oposición entre comunidad y sociedad se refleja en este aspecto en la diferente clase de valor social, como valor de bienes económicos, y en la diferente clase de relación respecto al valor y a la propiedad individuales.

Tenemos que contentarnos aquí con aludir simplemente a la importancia mundial de esa propiedad societaria como poder del capitalismo. El capitalismo, que tiene en el comercio y en el negocio de crédito sus formas elementales, se completa y perfecciona con la producción capitalista de bienes, y luego con la dominación capitalista de los medios de comunicación y de la vida espiritual, en cuanto está condicionada por dicha dominación y por la producción. La esencia de la producción capitalista consiste en

que lo mismo que se compran otros bienes, también se compra la fuerza de trabajo por su capacidad de producir bienes, y en que mediante la reunión del rendimiento de dicha fuerza de trabajo y de los medios efectivos de producción a que se aplica con los materiales sobre los que ejerce su actividad, se producen —gracias a un capital individual y social— nuevos bienes, cuya venta reporta por lo común una ganancia de mayor o menor volumen dentro del fin perseguido, que es siempre el de obtener, a ser posible, ganancias grandes y al mismo tiempo seguras.

25. Es evidente que el espíritu de la ciencia natural, que en el siglo XIX actuó de la manera más fructífera en el campo de la biología, domina el pensamiento sociológico en las teorías organicistas. En principio, ello es, desde luego, digno de aprobación, siempre que se trate de conocer la vida, el pensamiento y la acción del hombre dentro del conjunto de las cosas y acontecimientos naturales. He dicho también el pensamiento y la acción. Pues la psicología del ser humano, por variados y difíciles de analizar que resulten los fenómenos de la vida anímica, en virtud del lenguaje y del pensamiento hablado, trata sólo de un caso especial de la vida psíquica, cuyos elementos podemos rastrear muy adentro de la existencia orgánica, de suerte que quien habla hoy de un alma de las plantas, apenas encuentra seria contradicción. La doctrina que supone también una psique en la materia inorgánica, que hace una misma cosa del cuerpo y del alma, ha sido reconocida hace tiempo como el único camino posible para concebir unitariamente las etapas y evolución de la existencia psíquica paralelamente con las tapas y evolución de la materia, sobre todo de la materia organizada, que, por naturaleza, no es menos compleja, ni menos indescifrable en última instancia. La ciencia no sale, sin embargo, de este círculo monista de una causalidad cerrada cuando sostiene que los productos culturales o producciones del espíritu huma-

no tienen una naturaleza particular que los separa de los restantes fenómenos naturales. Aunque también habrá que conceder que existen unas cuantas producciones del espíritu animal prehumano que pueden ser consideradas como signos de esa relativa naturalidad. Pretender conceder al reino del espíritu el mismo valor o mayor que a todo el reino de la naturaleza, no constituye ciertamente sino una prueba de la monstruosa presunción del hombre y un desconocimiento pleno de lo que el panteísmo puede ponderar en la naturaleza como expresión del espíritu divino, si renuncia a hacer comprensible ese espíritu a través del espíritu humano. De todos modos, el Ser eterno, lo pensemos como algo material o espiritual, está mucho más allá de toda la comprensión que los hombres podemos tener respecto a los productos humanos por habernos tocado al menos una modesta parte del espíritu total de la humanidad; espíritu cuyo imperio y acción, por lo demás, sólo estamos en condiciones de ver y observar a través de unos pocos milenios. A mí, por lo menos, siempre me ha parecido un poco perverso y hasta criminal el desconocimiento de los límites de la humanidad que revela toda inmodesta magnificación del espíritu humano.

Esta modestia, sin embargo, ni nos impide amar y admirar las obras del espíritu humano, ni puede tampoco apartarnos de hacerlas objeto de especial conocimiento, siendo así que podemos comprender su esencia, su sentido y su fin mejor que todas las creaciones propias de la naturaleza, porque *conocemos* su íntima significación por medio de la autoconciencia que todo hombre posee sólo para sí; es decir, que podemos contemplarlas como si fuera con una mirada interior. A estas creaciones del arte, dando a la palabra este amplio sentido, pertenecen también las formas de la *vida social,* las cuales, como entidades invisibles, inaudibles e intangibles, pensables y realmente pensadas, inventadas por los hombres y decantadas por

ellos. Describirlas no quiere decir, por lo tanto, otra cosa sino describir el pensamiento y la voluntad comunes a vàrios hombres, que reside en ellas y las porta, de tal modo que con la desaparición de dicha voluntad y pensamiento dejan ellas también de existir. Una ciencia, pues, de estas entidades sociales sólo es posible cuando se propone como objeto interpretar la *voluntad* que las crea o ha creado, y que como tal es una voluntad común o unida que convierte precisamente a la entidad social en el sujeto representado de la voluntad que la une y fuerza. Esto es lo que traté de realizar con mi diferenciación de voluntad esencial y voluntad de arbitrio. A ello me vi conducido preferentemente al ocuparme del "Derecho natural" racionalista moderno y de la resonante influencia que Tomás Hobbes ejerció sobre él.

26. La afirmación de un derecho natural nos fué transmitida desde la antigüedad. Surgió de una cuestión que el agudo espíritu de los griegos trató de resolver desde los primeros tiempos: la de si es justo lo que los hombres tienen por bueno; con otras palabras, si los *valores morales* han recibido y poseen su valor y vigencia por "naturaleza" *(physei)* o por institución *(thesei)*. Dicha cuestión se resolvió casi siempre diciendo que hay algo que efectivamente tiene validez *general* entre los hombres y aun entre los animales, y que procede, por lo tanto, de la *naturaleza;* algo, pues, distinto de lo que han establecido de por sí los diferentes pueblos o comunidades.

Este concepto perteneció a la gran herencia ideal que del antiguo Imperio romano pasó a la nueva nación germánica. Como en todas las cosas espirituales, la transmisión se hizo por medio de la Iglesia y el Clero. La acción del Derecho natural, que llegó a ser muy profunda, fué decisiva para la Iglesia, y también para una larga época, merced al principio *lex naturalis est lex divina*, lo que quería decir que la Iglesia, como nuncio de la voluntad

divina, estaba llamada a dictar el último juicio sobre si una institución, un modo de actuar, una manera de pensar, estaban o no justificados en sentido ético. En consecuencia, la Iglesia aplicó a toda realidad social —Estado, propiedad, guerra, esclavitud, etc.— el metro de sus ideales, es decir, la idea de la salvación eterna, a cuyo servicio estaba. "El sistema por el cual la teoría eclesiástica del Estado fundió los elementos bíblicos y los de la antigüedad, era, pues, el sistema de un orden social puramente teocrático" (Gierke). En la consecuente forma que recibió con San Agustín, dicha teoría reconocía exclusivamente a la Iglesia universal y única, sociedad fundada y dirigida inmediatamente por Dios, al Estado, cuyo rey es Cristo *(civitas Dei)*, como expresión del orden moral universal. El Estado temporal, la unidad de los hombres, sólo podía tener validez en cuanto se subordinase al Estado espiritual, que se realizaba en la Iglesia, como una parte a su servicio. En contraste con la fundación ultraterrena de la Iglesia, el orden estatal tenía un origen terreno y, por consiguiente, pecaminoso. De ahí el importante axioma de que sólo a consecuencia de la corrupción de la naturaleza humana por el pecado original había surgido la dominación del hombre por el hombre y, con ella, la propiedad, mientras que al puro Derecho divino y natural le corresponden la libertad general y la comunidad de los bienes. Desde este punto de vista Ernst Troeltsch ha expuesto, sutil y extensamente, a través de toda la historia eclesiástica, aunque prescindiendo de la Iglesia ortodoxa griega, cómo se formaron en la antigua Iglesia y en la medieval las ideas acerca de la familia, el Estado, la sociedad, la propiedad, el trabajo, los oficios y estamentos, el comercio y la servidumbre. Troeltsch sigue luego la evolución de esas ideas a través del protestantismo, del luteranismo, del calvinismo, de las diferentes sectas y de la mística protestante, uniendo toda esta sinopsis a lo que

él denomina recepción de la ley natural moral estoica, tal como se manifestó en el estoicismo tardío y en el romano, de donde arrancan las ideas de Cicerón y de los juristas romanos clásicos. En ella aparece ya el principio fundamental, transmitido luego al cristianismo, de que hay un Derecho natural *absoluto,* que dominó un tiempo durante la Edad de oro —libertad, igualdad, fraternidad, propiedad común, ausencia de Estado y de coacción, ausencia de poder—, y un Derecho natural *relativo,* que tuvo sentido después de la degeneración de aquel feliz estado primitivo a consecuencia de la codicia, la discordia, la guerra y la esclavitud. Todo esto es lo que hizo necesario y justificó un nuevo y rígido orden fundado en la propiedad privada y en el poder del Estado, en donde más tarde el orden natural se ha ido *aproximando* todo lo posible al Derecho natural absoluto, de acuerdo con los ideales de la *justicia* equitativa y distributiva. Expresado en términos teológico-cristianos, esto quiere decir que el Derecho natural relativo es un castigo y un freno del pecado. El castigo ha sido impuesto por Dios, el freno lo lleva en su nombre la Iglesia. Lo cual exige la adaptación del derecho y de la legislación vigente al Derecho natural (relativo). El pensamiento filosófico que, paralelamente con la evolución de la vida de las ciudades, iba desarrollándose en conexión cada vez mayor con el recién descubierto Aristóteles, encontró su perfeccionamiento en la afirmación de la cabal armonía entre la *ratio* y la *revelatio;* sistema que lleva el nombre de Tomás de Aquino y cuyo estudio todavía ha recomendado urgentemente a su clero el último Papa filósofo, León XIII. En el propio desarrollo de esta artística construcción de filosofía teológica se produjo ya una brecha con el scotismo y, sobre todo, con el nominalismo. Luego, acabaron por destruirla la Reforma y el cristianismo de secta al emprender la salvación o restablecimiento de la autenticidad y pureza de la fe, renunciando

del todo a su racionalidad. En el mismo sentido y radicalismo absoluto actuaron la ciencia natural mecánico-matemática, que tan audazmente se desarrolló un siglo más tarde, y la filosofía reformada de acuerdo con ella al romper, tanto con la autoridad de Aristóteles, como con la de la Iglesia. Esta reforma produjo también efectos revolucionarios en el Derecho natural y en la teoría del Estado. Se desvaneció el sueño de una edad dorada, y la leyenda del paraíso fué apartada silenciosamente. En cambio cundió la idea, que ya había florecido en el mundo antiguo, del paulatino crecimiento de la moralidad partiendo del estado de salvajismo y barbarie. Cobró valor un sistema de referencia distinto: la medida del ideal no se colocó en el estado primitivo, sino que fué transportada a un porvenir lejano; la salvación ya no se hizo derivar de la gracia sobrenatural, sino exclusivamente de la razón humana, esto es, del conocimiento práctico de aquello que en verdad es útil, provechoso y saludable para el hombre.

Aquí hizo época el pensamiento de Tomás Hobbes. El fué quien desarrolló la idea de que la discordia y la guerra son la desgracia y la corrupción del hombre; la concordia y la paz, por el contrario, su provecho y salvación. Por eso la razón exige del hombre buscar y aspirar a la paz y, para obtenerla, establecer un poder que personifique la voluntad común dirigida hacia la paz y que pueda dominar lo que se opone a ella, lo irracional. La moral se reduce al sentir pacífico, y el Estado es su único sostén: sencillo sistema, racionalmente construído, que, a pesar de todas las impugnaciones, ha conservado su valor hasta el día. Si bien su aprobación ha sido poco voluntaria y consciente —en el siglo XIX mucho menos que en el XVIII—, tal sistema, ante la agitación de los hechos y las dificultades de la vida, ha mostrado cada vez más su positiva fuerza y grandeza.

En este campo, la teoría de Hobbes hubo de acabar con la filosofía teológica, destrozada al mismo tiempo por la ciencia natural. Pero como teoría sociológica es insuficiente, y necesita complemento. Hobbes tenía razón científicamente cuando reducía las instituciones humanas a la voluntad racional del hombre, en vez de hacerlas derivar de la voluntad divina. Fallaba, en cambio, porque sólo conocía y admitía *un* tipo de voluntad humana: el del querer y hacer lógicos, separador primero, componedor luego, calculador por lo tanto; el tipo que de hecho ha ido penetrando cada vez más en el comercio y el capitalismo, en la ciencia y la técnica, en la política y la legislación, en el conjunto del espíritu moderno, en suma, dominando abrumadoramente la vida entera de la Edad Moderna. A este tipo de voluntad lo he denominado voluntad de arbitrio *(Kür-Willen)*. Es la voluntad racional más desarrollada, y claro está que todo querer humano está caracterizado por el pensar racional y, en este sentido, es siempre racional. Pero hay una racionalidad de la voluntad de otro género que se caracteriza porque el pensar racional está contenido y, por decirlo así, disuelto en todo el ser del hombre; siendo, por lo tanto, este ser *(Wessen)* unitario en sí mismo (monístico); mientras que el tipo de la voluntad de arbitrio se basa en la ruptura, en el dualismo de la naturaleza humana, como se manifiesta en el dualismo y separación que establece la teoría de Hobbes entre afecto, pasión e impulso ciego de un lado, y pensar nítido y claro del otro. O análogamente, en el dualismo entre la masa popular que trabaja, sufre y es oprimida, y la capa señorial activa, comercial, entregada a la política y atenta siempre a su provecho y ganancia; diferencia y contraste que se resuelven políticamente en una oposición entre la clase de los súbditos y la clase gobernante, que culmina en un jefe personal. La voluntad esencial *(Wessenwille)*, como denomino yo al otro tipo,

es la más antigua y sencilla y, en un sentido fácil de comprender, la forma *más natural* de la voluntad humana pensante. Esa voluntad esencial o natural encuentra su expresión orgánica en todo trabajo, en toda creación artística en donde las fuerzas inconscientes del pensar actúan con mayor decisión que las conscientes. Impera en todas las creaciones de la fantasía, en las mitologías y teologías nutridas por ella y en las entidades sociales que están condicionadas y transfiguradas por tales fantasmas; esto es, en la mayor parte de lo que ha producido en este campo la humanidad desde que existe. Pero la voluntad esencial no impera menos en el conjunto de la vida diaria y en sus costumbres, trabajos y diversiones: en todas las relaciones sociales simples, en la relación de un sexo con otro, como el matrimonio, en las relaciones de padres e hijos, en las de hermanos, y en otras relaciones de parentesco que pueden llegar a extenderse a todo un pueblo e incluso —pensando más exaltadamente— a la humanidad; en las relaciones de vecinos y amigos, de compañeros de oficio y de viaje, de camaradas en la guerra y en la paz, de compañeros de estamento y profesión, de aliados de toda especie; dondequiera, pues, que, de acuerdo con el pensamiento director, se excluya el *cálculo,* esto es, el egoísmo y el individualismo rígidamente exclusivos, y no tan sólo la hostilidad, el odio, la venganza y el deseo de aniquilar, que por principio están ya excluídos de todo lo que caracteriza a la vida como vida *social.* Este es el principio fundamental de una teoría que establece conceptualmente una doble vida social: la vida en comunidad y la vida en sociedad; aquélla apoyándose en un querer común y concorde por naturaleza, como voluntad esencial; ésta, apoyándose en un querer social establecido por decisión con miras al provecho propio, y que, en su forma más simple, sólo tiene por objeto el intercambio de bienes o de servicios.

27. El descubrimiento (como tal se recibió) de la propiedad común rural produjo a mediados del siglo XIX una impresión extraordinariamente fuerte. Era nuevo, sobre todo, el hecho de que bajo el nombre de *mir* la propiedad común estuviera todavía en vigor en una gran parte del Imperio ruso, realizándose todavía repartos periódicos de los terrenos de cultivo. Cada vez más fueron siendo conocidos hechos semejantes, sobre todo en la India. Cada vez más creyó reconocerse que una organización agraria semejante constituyó también la base en los países de cultura europea occidental. No fué difícil comprobarlo, pues en todas partes se encontraban restos importantes de dicha organización, en relación, por lo menos, con los prados y bosques comunes, aunque rara vez en las tierras de labor. Se sabía que la legislación moderna, introducida por el régimen absolutista, favorecida y acelerada poderosamente por la Revolución francesa, juntamente con la llamada emancipación del campesino, se esforzaba por reunir en todas partes las dispersas parcelas de la *Gemengelage*, redondeando así las propiedades; se sabía que dicha legislación había acabado con el *Flurzwang*, esto es, con la economía en cierto modo colectiva de la comunidad aldeana, y había repartido los pastos comunes, perjudicando a los jornaleros no poseyentes *(Insten)*, quienes gozaban en otro tiempo del tradicional y casi siempre indisputado derecho a mantener en dichos pastos una oveja o una vaca, lo cual no hizo sino aumentar el éxodo hacia las ciudades. Se sabía que toda esa legislación agrícola tendía a crear, en primer término, una propiedad rural libre, libre para la explotación, la enajenación, la hipoteca, la herencia, suponiéndose que de lo que se trataba era de liberarla al mismo tiempo de las trabas feudales cuyo origen histórico era conocido; trabas consistentes en cargas reales y obligaciones personales, y sobre todo en servicios manuales y de tracción en el cor-

tijo señorial, y aun a veces de los campesinos en favor de los *Insten*. Se quería, pues, restablecer la libertad general con la de la propiedad. Entre tanto, se empezó a tener conciencia de los perjuicios y peligros inherentes a dicha propiedad libre, de proporciones demasiado desiguales. Teniendo en cuenta precisamente estos puntos de vista, despertó gran atención lo que pronto se empezó a denominar comunismo agrario o comunismo primitivo, por sintetizarse en él un fenómeno general que había antecedido a la evolución cultural moderna, es decir, a su fase capitalista actual. Todavía Carlos Marx meditó repetidas veces sobre cosas tan importantes bajo aquella gran impresión. Desde cualquier punto de vista que se observase la evolución económica, era de la mayor importancia informarse bien sobre hechos de tal naturaleza. Viviendo en Inglaterra, Marx tenía ante sus ojos el cuadro de un país de elevado desarrollo capitalista, con grandes ciudades, por consiguiente, el cual poseía ya el dominio de los mares y el predominio político sobre una gran parte de la superficie terrestre, y en donde el campesinado, a quien las teorías continentales consideraban todavía como el fundamento necesario y el único sano de la constitución social, había sido extirpado casi por completo. Y este proceso se había realizado paulatinamente; primero, desde hacía siglos, mediante la incautación de las parcelas *(clearing of estates)*, al ocuparlas el señor territorial, o dejar sin ocupar las que habían sido desalojadas; luego, con mayor frecuencia desde mediados del siglo XVIII, por rescate o redención de los campesinos modestos, que no podían sostenerse debido a las crecientes rentas e impuestos, sobre todo cuando el campesino se veía con deudas y en difíciles condiciones por malas cosechas, muerte de ganados o por otros motivos; por último, a consecuencia del cierre o acotamiento de los prados y tierras comunes *(enclosure of commons)*, que a los propietarios rurales

les fué fácil obtener por vía de la legislación privada *(private bills)*, gracias a su fuerza política casi absoluta. De este proceso evolutivo británico creyó Marx poder deducir que en la esfera agrícola la gran industria actúa como lo más revolucionario, puesto que aniquila al bastión de la antigua sociedad, al campesino, y lo sustituye por el obrero asalariado, por el jornalero del campo o proletario agrícola. Su pronóstico de que la industrialización, cuyos progresos han sido tan grandes desde entonces en todos los países y muy especialmente en Alemania, había de conducir a la progresiva absorción de la propiedad campesina por la gran empresa agrícola, no ha tenido comprobación durante las dos generaciones humanas transcurridas hasta el día.

De ello no se deduce que, en el caso de seguir manteniendo tenazmente el capitalismo, las dos generaciones humanas siguientes hayan de transcurrir también sin aumento de los latifundios y sin disminución de la propiedad campesina, a no ser que el progreso de la política socialita ofrezca obstáculos a este proceso natural, como ya sucede, aunque todavía con escasos resultados, mediante las colonizaciones o asentamientos. En los Estados de América, por lo pronto, lo más verosímil es que se produzca sin dificultades el desenvolvimiento de dicho proceso. De todas las clases de inversión y garantía de la propiedad privada, la rural es la más sólida y distinguida; de todas las maneras existentes para obtener ingresos regulares y seguros, las rentas rurales son, naturalmente, para el rico las más cómodas y mejor recibidas, sobre todo desde que ya no se realizan en una forma natural para el sostenimiento de un séquito o para ser llevadas al mercado, sino que aparecen inmediatamente en forma de dinero, como poder y medio para proporcionarse goces cualesquiera, además del goce que pueda experimentar el propietario de que se vaya acrecentando de por sí.

Todavía Buchenberger, en su obra *Agrarwesen und Agrarpolitik*, publicada en 1892, dió como comprobado por la investigación histórico-económica, que en todos los pueblos civilizados la *propiedad privada rural* es una institución desconocida originariamente: "la estirpe (clan) que se posesiona de la tierra, vale como propietaria del suelo; los individuos de la estirpe sólo tienen derechos de usufructo. Este usufructo ha sido todavía común durante largo tiempo en prados y bosques, mientras que las parcelas de los miembros de la estirpe o aldea tuvieron pronto usufructo privado; pero ni siquiera en esos últimos es el usufructo hereditario al principio, sino que más bien tiene lugar periódicamente una nueva repartición o sorteo de los lotes correspondientes". Buchenberger denomina a este estado de cosas comunidad campesina, como ya era usual anteriormente, describiéndola como una forma de constitución agraria y, por consiguiente, económica, que ha ido surgiendo de la propiedad colectiva de la estirpe o de la más estrecha de la colectividad aldeana *(Dorfgenossenschaft)*; Buchenberger trata luego de describir su evolución ulterior, y en relación con ella, el actual movimiento de reforma agraria. Por aquel entonces apareció ya en su cuarta edición la gran recopilación de hechos de la misma naturaleza que en el año 1874 compuso el belga Emile de Laveleye con el título de *De la propriété et des ses formes primitives*, obra que ha editado en lengua alemana, aumentada con aportaciones propias, Carlos Buecher con el título de *Das Ureigentum.*

28. Recientemente ha sido muy discutida la doctrina que hace de la comunidad campesina el fundamento y supuesto general de las ulteriores relaciones de propiedad. El tema fué removido de modo muy curioso por la lucha que hoy agita más profundamente los ánimos y los pensamientos: la *lucha de clases.* Los defensores de la actual propiedad privada creyéronse obligados a erigirse tam-

bién en representantes del primitivismo y generalidad de dicha propiedad, mostrándose inclinados a atribuir la doctrina opuesta a la maldad o a la locura de quienes abrigaban sospechosos planes para derrocar un orden jurídico y social consagrado por su antigüedad y hasta por su eternidad (todo por haber cultivado y sostenido dicha doctrina los socialistas, aunque su desenvolvimiento teórico se debía a doctos estudiosos que estaban por encima de toda tendencia sospechosa. Desde este punto de vista hay que entender el tratado del investigador Georg von Below *Probleme der Wirtschaftsgeschichte,* Tubinga, 1920, al que puso este subtítulo: "Breve vida de una famosa teoría." Below discute, en primer término, la significación de los métodos comparativos en la lingüística, en las doctrinas jurídicas y en la historia, queriendo determinar mediante ejemplos prácticos concretos la razón y sinrazón de tales métodos en la doctrina de la propiedad primitiva. Explicando cómo se ha desarrollado (en Alemania) la teoría que considera la propiedad común rural primitiva como un fenómeno general, empieza por referirse a los estudios de Georg Hanssen aparecidos en 1835 y 1837 sobre el agrarismo del período primitivo alemán. "Dichos estudios se apoyan, por lo demás, en trabajos anteriores del profesor danés Olufsen, que aparecieron reunidos por primera vez en Copenhague en 1821". Olufsen había admitido que la *tofte* (corral y huerto) y las propias tierras de cultivo fueron ya repartidas desde un principio como propiedad privada (claro que con derechos limitados de usufructo). De los antiguos códigos daneses se desprende en realidad de modo indudable que en la época en que fueron introducidos, no sólo la *tofte,* sino los terrenos labrantíos y hasta los prados constituían un accesorio real de los lotes, siendo, pues, únicamente "ideal" la participación del individuo en los terrenos comunes propiamente dichos. Hanssen, sin embargo, supone que

la entera participación de los parcelarios individuales en todas las partes integrantes de la marca o término común rural *(Feldmark)* fué ya puramente ideal desde época muy remota. A esta deducción cree poder llegar partiendo del tránsito de la vida nómada a la vida agrícola, suponiendo además que dichos términos rurales han debido de seguir siendo ideales durante largo tiempo. En apoyo de esta afirmación cita pasajes célebres de César y de Tácito sobre el estado de cosas observado por ellos en la Germania. Pero no hay ningún testimonio más seguro sobre la existencia efectiva en las épocas más antiguas que la propia época actual. Todavía hoy en el Hunsrueck, en algunas municipalidades de los distritos de Ottweiler y Saarlouis, y en casi todo el distrito de Merzig, existe una comunidad indivisa de la propiedad rural que no se extiende solamente a bosques y prados, sino a los terrenos de labranza hasta el punto de que los habitantes sólo pueden decir concretamente que sea *suyo* el corral y el huerto que poseen en la aldea. "Toda la restante propiedad inmobiliaria queda sometida al constante paso de una mano a otra, tras la distribución de los lotes". Así puede suceder, por ejemplo, que alguien que tuvo hasta ahora una huerta en el valle, al cabo de algunos años tenga que volver a buscarla una hora de camino más allá hacia la montaña. Hanssen habla también de "restos semejantes en algunos lugares de Escocia", indicio de que los campos no estaban todavía atribuídos definitivamente a la *hufe*,* sino sometidos en el transcurso de los años a un cambio de posesión, como sucedía aún en las islas Föhr y Amrum hasta la abolición de la comunidad campesina a principios del siglo XIX. Hanssen describe luego detalladamente, según las disposiciones de los antiguos códigos daneses referentes a las diferentes partes integrantes de la marca

* Porción de terreno cultivable, generalmente entre doce y veintidós yugadas, cercado por aquel a quien se cedía para su cultivo. (T.)

común rural, el cuadro de la antigua organización de la marca y sus paulatinas modificaciones. Con este motivo se ocupa tambien del *ornum* en la *Jütsche Low* y en la ley schónica.* El *ornum* es un terreno acotado que cualquiera, con exención de la imposición de la tasa real *(Realmass)* (con que en otro tiempo se entregaban en usufructo las tierras de labor) y de la prestación de impuestos públicos, posee como propiedad privada total, con absoluta libertad de disposición dentro de los límites del término de la aldea o en las proximidades de los mismos (de las *Almenden)*. Hanssen siguió ampliando su teoría en varios tratados, dedicando en 1863 un estudio especial al sistema de granjas del distrito de Tréveris, ejemplo de comunismo agrario que debe valer como testimonio de la situación general primitiva. Below pasa luego a reseñar las concepciones de quienes siguen a Hanssen (H. von Sybel, G. L. von Maurer, Guillermo Roscher), y las exposiciones sobre el *mir* ruso del barón de Haxthausen, ocupándose también de los mencionados libros de Sir Henry Maine y Emile de Laveleye, y de la segunda edición ampliada del de Carlos Buecher. Menciona igualmente la posición de los historiadores alemanes del derecho en quienes vuelve a encontrarse dicha teoría, la cual, subraya Below con insistencia característica, ha encontrado entre los socialistas la más viva simpatía. Pero lo que resulta ahora comprobado en primer término respecto al *mir* ruso, entre otros por parte del ruso-alemán von Keussler, es que no se trata de nada primitivo, sino de una creación moderna: el *mir* sólo ha surgido bajo la presión de la servidumbre y de la capitación en el siglo XVI, habiendo tenido aceptación por el hecho de que con él toda la comunidad quedaba sometida por igual a los impuestos. Entre

* Probablemente de Schonen, región al sur de Suecia, que perteneció a Dinamarca hasta mediados del siglo XVII. (T.)

los especialistas ya no existe hoy ninguna duda acerca del carácter moderno del *mir*.

Entre tanto, se ha probado, además, gracias sobre todo a la obra de Lamprecht *Deutsches Wirtschafsleben*, que las comunidades agrícolas de Tréveris no representan en modo alguno un estado primitivo, puesto que surgieron por primera vez en el siglo XIII. La misma comprobación se ha hecho respecto a las comunidades del distrito de Siegen, y se ha llegado igualmente a la convicción de que los diversos ejemplos de propiedad común existentes en Asia se encuentran en las mismas circunstancias que el *mir* ruso. "Son de fecha relativamente reciente y deben su origen a la coacción estatal o feudal". Por último, hay que decir también que la *zadruga* o comunidad familiar sudeslava tampoco constituye una creación eslava originaria, sino que surgió con la introducción del sistema bizantino de impuestos. Sobre este tema, von Below ha escrito además un trabajo suplementario en donde califica de "excelente" el estudio de Alejandro A. Tschuprow *Die Feldgemeinschaft*, reseñado elogiosamente por el propio Below en la *Historischen Vierteljahrschrift* (1904). Sin embargo, en el trabajo de Tschuprow, que apareció diez y ocho años antes que los "Problemas" de Below, el autor indica que aunque se haya llegado a afirmar que el origen de la comunidad del *mir* en la Rusia central se debe ante todo o casi exclusivamente a la introducción del impuesto de capitación, en realidad en dicha región rusa la capitación ni se pensó ni se estableció desde un principio como tal impuesto de capitación. El impuesto fué cobrado sobre la propiedad inmueble, sin tener que ser distribuído según el número de cabezas, lo que hubiera producido efectos más bien contrarios que favorables al nacimiento de la comunidad del *mir*. De hecho puede probarse la existencia de la constitución del *mir* en épocas en que no había aún ninguna capitación. En todos aquellos sitios

donde con más rigor puede seguirse el desenvolvimiento del sistema de la comunidad campesina ha existido durante decenios la capitación, sin que haya dado lugar a particiones. Pero la partición periódica es precisamente la característica esencial del *mir*. La opinión personal de Tschuprow es la siguiente: en la Gran Rusia, como en época reciente en la Siberia (en el Altai y en la Transbaicalia), existió primitivamente el usufructo libre; luego, a medida que se hizo más densa la población y aumentó el valor del suelo, se produjo la repartición regular entre los individuos de la comunidad, surgiendo el tipo del *mir*. Este fué primitivamente una partición familiar, concretamente entre los individuos de la comunidad que se consideraban descendientes del mismo abuelo, bisabuelo, o de un antepasado todavía más remoto, y que convivían en una especie de "comunión doméstica". A esta forma de comunidad campesina la denomina Tschuprow comunidad de participación. Sin duda alguna, en el carácter familiar de la comunidad popular primitiva y en la conciencia de la consanguinidad de sus miembros reside de hecho la clave para comprender todo comunismo primitivo o comunismo agrario, sea cualquiera la forma en que pueda haberse manifestado. Cómo y cuándo haya surgido ese carácter familiar de la comunidad popular es cuestión completamente insoluble. Donde quiera que han penetrado la investigación histórica y la etnológica nos encontramos frente a comunidades familiares o clanes, unas veces como comuniones domésticas, otras como familias separadas, pero no aisladas, en su inmensa mayoría, sino conviviendo como grandes familias bajo un jefe patriarcal, tal como sigue sucediendo normalmente todavía en la China, y en mayor grado en otros pueblos de inferior cultura que el chino. El clan, al que podemos denominar también con la palabra latina *gens*, o con la griega *genos*, todavía existe hoy entre los australianos, los indios y los

malayos como institución matriarcal: la solidaridad de los emparentados por la sangre no dimana de un común antepasado masculino sino femenino, del cual toman su denominación, cuando no con más frecuencia de un animal o de una planta, el *tótem*. En estos casos, los hijos nunca pertenecen a la comunidad familiar paterna, sino siempre a la comunidad o *gens* materna, siendo herederos, por ejemplo, del hermano de la madre, mas no del padre. Fácilmente puede verse que de la gran familia, aunque esté presidida por el hermano de la madre, se desarrolla la *gens:* las familias que conviven bajo un jefe, tras la muerte de éste continúan viviendo juntas, como sucede en la comunión familiar de la *zadruga*, pero aunque se separen y establezcan en casas diferentes, siguen sintiéndose en todo momento solidarias idealmente. De modo no menos natural se desarrollan otras agrupaciones más amplias que tienen el mismo carácter de consanguinidad, manteniendo funciones que derivan del mismo hecho, aunque tengan menor importancia inmediata. En tiempos históricos todavía han sido importantes: entre los griegos, las *fratrías* por encima de las estirpes, las *phyle* por encima de las *fratrías;* en Roma, la *curia* y la *tribu* por encima de la gens. Morgan ha encontrado y descrito una institución por completo semejante en la estirpe de los iroqueses, por la que se hizo adoptar. La adopción ha desempeñado generalmente un gran papel en estas instituciones, modificando muy pronto la pureza de las líneas de ascendencia. Por otra parte, la *gens* podía también separarse o sobrepasar los estrechos límites del parentesco, como ha ocurrido muchas veces entre los germanos precisamente; César habla de *gentes cognationesque*, refiriéndose a la duplicidad de las agrupaciones familiares y de las *Sippes* que han sobrevivido todavía hasta el siglo XVI entre los ditmarsianos *(Schlacht* y *Kluft)*. Todas estas diversas agrupacio-

nes han tenido una significación particular en la propiedad común, sobre todo en la rural.

No obstante el libro calificado por él de excelente, Below sigue afirmando todavía en el tercer tomo del *Handwörterbuch der Staatswissenschaften,* cuarta edición, 1926, que el *mir* ruso se basa "efectivamente en disposiciones y circunstancias que no van más allá del siglo XVII". En el mismo volumen, a continuación del artículo compuesto primero por Meitzen y reelaborado después por Below, figura un estudio especial de W. D. Preyer sobre la comunidad campesina en Rusia, cuya mentalidad concuerda por completo con la que representa von Below. Pero allí se dice: "En la literatura histórica moderna se reconoce por todos el *hecho* de la existencia de la comunidad campesina en la antigua Rusia". Sin citar a Tschuprow, Preyer indica que otro investigador ruso, Bestusche-Rumin, siguiendo a Leontowitsch, considera la comunidad campesina familiar o *zadruga* —unificada por común vivienda, propiedad común y tribunal judicial propio dentro de sus límites— como el fundamento de la evolución social de los eslavos. Mediante la colonización surge paulatinamente —según esta teoría— toda una agrupación de *zadrugas* que constituyen la comunidad campesina territorial. Este es el tipo predominante, cuyo lazo de unión lo constituyen la vida en un territorio común, la religión, el comercio y la defensa.

CAPITULO II

VALORES POLITICOS

29. Los valores económicos tienen en parte, como tales, una significación política, pudiendo ser comprendidos también como valores políticos. Por eso se ha considerado en todo tiempo la propiedad del suelo como un sólido e importante elemento de la vida política. El señorío territorial, la enfeudación, ha constituído en las relaciones de nuestra llamada Edad Media, en formas múltiples, por lo demás, una efectiva soldada para los jefes del estamento armado, para la denominada posteriormente alta nobleza, que obtuvo por ello precisamente atribuciones políticas: el dominio sobre tierras y personas se reveló, pues, como una unidad necesaria. Así también, la dominación del sacerdote sobre las almas de los hombres se convirtió en una dominación territorial, haciendo que el propio alto clero tuviera que llevar armas. En términos generales, puede decirse que, durante el feudalismo, la propiedad rural y la nobleza o estamento señorial, la nobleza y la profesión militar, ésta y el valor o poder político, permanecieron unidos entre sí. El estamento campesino, descargado durante algún tiempo de obligaciones militares por privilegio de los caballeros, constituyó todavía la médula del ejército allí donde se mantuvo o se renovó la milicia territorial. El campesinado y el artesanado, que adquirieron influjo político en sus respectivos organismos comunales, sobre todo cuando los artesanos estuvieron organizados en gremios, perdieron importancia

dentro del Estado moderno y hasta fueron oprimidos. En cambio, las clases ocupadas en actividades mercantiles —comerciantes, banqueros, fabricantes o simples capitalistas—, en oposición al principio con los viejos estamentos señoriales, luego en alianza con ellos —alianza llena de discordias, pero sostenida por la cultura científica y sus representantes—, tuvieron que considerar al Estado como valor social *suyo*, como protector y favorecedor de su propiedad individual y societaria. Y así siguen considerándolo todavía, en gran parte, pues saben que el régimen estatal está dirigido en sentido suficientemente favorable para ellos. Desde que la gran masa del pueblo ha dejado de ser poseyente, ha ido ganando mayor importancia la idea de una patria común, en unión sobre todo con el servicio militar obligatorio. Importancia tanto más real cuanto más ha arraigado la conciencia de que, incluso para el proletario, el Estado propio y sus leyes representan y adquieren un valor social verdadero: sus intereses económicos están protegidos, porque sus oportunidades de trabajo y sus posibilidades de mejoría están amparadas dentro del país que habitan y por ese mismo país. Esa conciencia abriga, sin embargo, el deseo de adquirir participación en el valor político en forma de derechos políticos, y de obtener sus goces en el bien común, en la propiedad del Estado, como ciudadanos del mismo; el cual, como Estado propio, es preferido en todo caso a la dominación extranjera. Bajo condiciones completamente diversas, la común libertad originaria y la igualdad de carácter fraternal que caracterizan el estado de cosas comunitario, reviven, pues, formalmente en un estado societario altamente desarrollado.

El amor a la constitución popular y libre, se funda en la voluntad general y se aprecia como valor social de alto rango. Cuando en medio de las luchas del año 1848, dos territorios alemanes históricamente unidos (Schleswig

y Holstein) se dieron una constitución, ésta fué saludada con entusiasmo. "El pueblo debe acoger la constitución como su máximo bien ciudadano, como el más grande tesoro que puede otorgársele en la vida terrena. En virtud de la constitución, el hombre se convierte por vez primera en hombre, en el sentido más perfecto; se convierte en hombre político, sirviendo a la vida del Estado, no ya como rebaño... sino como un ser dotado de derechos, como miembro vivo del organismo estatal, dotado de voluntad y poder de decisión, como una parte de ese Estado que tiene personalidad por sí misma. La constitución es, pues, el orgullo del ciudadano... constitución que no se le ha concedido por gracia real, sino que él mismo se ha dado y creado por medio de sus representantes y con propia plenitud de poder, por lo que no debe dejársela arrebatar por ninguna fuerza... constitución que debe proteger y conservar con todas las fuerzas a su alcance, sin escatimar ningún sacrificio, debiendo estar dispuesto, en caso necesario, a dejarse matar por ella, porque lo merece. Esto es lo que el pueblo tiene que hacer para consolidar la constitución" (Th. Olshausen en la *Kieler Correspondenzblatt,* después de haber sido aprobada por la Asamblea territorial la ley fundamental del Estado de Schleswig y Holstein el 15 de septiembre de 1848).

Aunque una nueva constitución sea rechazada y aun injuriada por una gran parte de los ciudadanos del Estado —por aquellos insensatos sobre todo que sólo han adquirido derechos ciudadanos gracias a ella precisamente— cabe esperar, sin embargo, que arraigue y se empiece a querer por hábito. El derecho, en sus partes integrantes, puramente privadas, ha tenido siempre un valor social como derecho consuetudinario. El derecho usual era el propio de la estirpe, del pueblo, y como derecho propio parecía ser el derecho natural, el verdadero, el justo, el

necesario. No de otra manera se consideran y estiman como valores sociales los usos y costumbres peculiares y las instituciones propias. Cuanto más se siente un pueblo identificado con ellas en su desarrollo, tanto más se tiene por muy antiguo, y tanto más honra en ellas a sus antepasados.

CAPITULO III

VALORES SOCIALES ETICOS

30. Diferencio como tales: *1)* las instituciones; *2)* las personas; *3)* las cosas; *4)* los recuerdos; *5)* los signos.

1. De acuerdo con lo dicho anteriormente, los valores políticos que hemos considerado son también valores éticos, en cuanto son reconocidos y afirmados por una conciencia moral: lo que no sólo quiere decir por hábito, ni por estados de espíritu convencionales, o por provecho y conveniencia, sino por un sentimiento de consideración y de respeto, como el que se rinde tradicionalmente a la vejez y a las instituciones, aunque puede apoyarse también en la oportunidad, en la confianza y en la esperanza, relacionándose, como los sentimientos éticos en general, con los estéticos, no obstante cierto antagonismo existente entre unos y otros. Ante ninguna otra institución se pone de relieve con tal fuerza dicho sentimiento como frente a las instituciones *religiosas*, por parte de quienes las miran como creyentes. La veneración se expresa en este caso con el predicado de la santidad, esto es, de la reverencia e intangibilidad: predicados que se atribuyen a la misma religión y en grado sumo a la Iglesia, considerándola como una unión sobrenatural, como una entidad social dotada de la máxima sublimidad imaginable. Los objetos consagrados propiamente dichos son, sin embargo, invisibles, pero a diferencia de las entidades que están en esa misma condición se les imagina como personas visibles, como superhombres o dioses para quienes valen

todas las clases de culto, que no son sino formas sublimadas de una veneración que se otorga también a seres humanos respetados y temidos; a los viejos, a los antepasados y a los muertos en general, o a los reyes y príncipes, en cuyo caso se convierte en una veneración de dioses o por lo menos de semidioses. Todas las instituciones y, por lo tanto, el Estado y el Municipio, son establecimientos humanos que pasan fácilmente, cuando están consagrados por el tiempo, a la idea de la divinidad.

2. Las personas vivientes pueden considerarse igualmente como valores económicos, y hasta pueden ser, por su condición de esclavos o siervos, objetos de propiedad, los cuales son estimados, queridos y hasta mimados por su utilidad o por sí mismos, especialmente cuando se trata de relaciones sexuales. Las personas vivas representan también valores políticos para la conciencia popular y aun para la consideración de los hombres de Estado cuando adquieren importancia por su capacidad militar en la defensa del propio país o en la conquista de países extranjeros. En estrecha conexión con este fenómeno tenemos el hecho de aquellas personas a quienes se siente y concibe como valores sociales por su rango —natural o adquirido—, sobre todo si están llamadas a ejercer las funciones del señor y dominador: bien directamente por el brillo con que se presentan ante los demás, bien por haberse ganado con sus actos (aparentes o verdaderos) la admiración, la gratitud y el respeto ajenos. Esto es lo que ha ocurrido siempre en primer término con los héroes guerreros y con los vencedores, especialmente cuando aparecen como salvadores de grandes peligros y liberadores de duros males frente a una dominación extranjera, por ejemplo, o frente a otra tiranía. La clase guerrera y los hombres aptos para el combate suelen ser objeto de una especial y elevada estima, y no sólo entre las mujeres, que son quienes en este aspecto representan al pueblo. La

admiración por el héroe se extiende fácilmente a personalidades que no tienen en sí nada de heroico: el uniforme, la abigarrada guerra y las armas relucientes hieren los sentidos y ocupan, sobre todo, la fantasía de mujeres y niños. También se consideran como respetables otras personas que se han hecho conocer como benefactores y salvadores en círculos sociales más o menos amplios, particularmente cuanto más favorecidos se ven por las supersticiones: los magos y sacerdotes, y los ermitaños tenidos por santos, los hombres y mujeres considerados como sabios; todos aquellos de quienes parece haber salido algún efecto saludable, o de quienes se teme alguno funesto, como de las brujas y hechiceros. Asimismo los dirigentes políticos, los hombres de Estado, o jefes de partido pueden conseguir fama por sus actuaciones, despertar entusiasmo y amor, recibir homenajes y ser considerados como una bendición del cielo. Sin embargo, en épocas de civilización más avanzada y urbana, esa veneración, aunque en menor escala por hacerse cada vez más reducido el círculo de los entendidos y admiradores, acaba paulatinamente por consagrarse a otros hechos que se tienen por provechosos o satisfactorios, o ambas cosas a la vez, y a las personas a quienes se atribuye su realización: las obras de ciencia y de arte, que se dirigen en particular a los sentimientos de la multitud y resultan comprensibles para el pueblo, como el arte dramático que hace derramar lágrimas o provoca carcajadas estrepitosas. En general, empero, a medida que la vida se hace más pública, a medida que la atención del espectador y del lector se dirige constantemente a objetos o personas notables y sobresalientes, atraída unas veces de manera espontánea, provocada otras por medios artificiales de diversa naturaleza, los objetos de admiración se convierten en objetos de un cierto culto, aunque sólo sea por corto plazo, como incesantemente podemos darnos cuenta todos nosotros en

nuestra época, en medio de la apresurada y pasajera vida de las grandes ciudades. Ya en la *turbida Roma* de la época imperial era elevado al altar de la admiración hoy éste y mañana aquél, oyendo resonar un día el *hosanna* muchos a quienes se tuvo por conveniente crucificar una semana más tarde. Así observamos hoy día que un nadador hábil o un boxeador victorioso es más estimado y aclamado que un poeta meritorio, un músico o un escultor que viven en espera del aplauso. También hoy, como sucedía antes más fácilmente en circunstancias menos complejas, hay otras personas que pueden ser estimadas en círculos reducidos por sus virtudes, como maestros o sencillos ciudadanos, aun cuando solamente se perciba el efecto favorable producido por su existencia y su paso por la vida, en oposición con otros muchos de quienes suelen partir efectos contrarios. Impresiones e ideas de esta especie han conferido a veces a tales hombres y mujeres una aureola, que en las iglesias les daba el carácter de santos, y mediante la cual podían adquirir una elevación que los situaba por encima del más alto rango mundano con todo su esplendor.

3. Todos los efectos de esta clase, en virtud de los cuales las personas vivas se convierten en valores sociales, se concentran de manera más intensa al referirse a personas selectas que han dejado ya de existir. Un cierto *culto a los muertos,* aunque sólo sean las últimas honras concedidas al difunto, el cuidado y adorno de su tumba, es cosa general en la que participa hasta el más oscuro de los habitantes de este mundo, por lo menos dentro del pequeño grupo de sus familiares y amigos. La intensidad y duración de este culto están condicionadas, en gran parte, por las posibilidades de los deudos: los ricos elevan a veces un espléndido monumento hasta para un niño que nació muerto, siendo utilizadas con frecuencia las sepulturas como exhibición de las posibilidades propias, aunque se

trate también de obtener efectos estéticos. Entre tales veneradores —aparentes o verdaderos— de sus muertos, se distinguen naturalmente desde antiguo los príncipes, los reyes y las personas de su rango: la tumba de un insignificante príncipe de Caria ha dado su nombre al mausoleo. Herbert Spencer desarrolla la teoría de que los templos han surgido de las tumbas, lo que es muy verosímil. La transición es múltiple y apenas perceptible: desde los dones que se hacen a los difuntos, hasta las ofrendas y sacrificios que se les dedican —todavía ha quedado un resto entre nosotros en el empleo de coronas y flores—; desde el sacrificio ofrendado a los muertos, hasta el sacrificio ofrendado a los dioses. El culto a los antepasados, que ha quedado en la mayor parte de la humanidad como una noble costumbre, aparece también allí donde la Iglesia cultiva cuidadosamente la tradicional superstición del culto de las ánimas, tolerándolo en su mundo ideal. Es muy probable que ese culto represente la forma primitiva de la mentalidad religiosa que en las muy evolucionadas religiones de Oriente y de Occidente ha ido retrocediendo sin cesar ante los cultos más brillantes de divinidades más generales y de sus profetas, cuando no ante el culto de un solo Dios o trinidad, de su hijo o de su espíritu.

4. En general, pues, cosas de determinada especie constituyen valores ideales y éticos para entidades sociales reducidas o amplias. Los cuadros de santos y las reliquias, no sólo son estimados y venerados por su valor de cambio o en metálico, que no deja ciertamente de desempeñar su papel, sino, como sucede quizá con otras cosas insignificantes, por ellos mismos, por las asociaciones que a ellos van unidas en el alma de quien los venera. Su valor de uso es accidental y hasta puede no existir; se trata de un valor de afección que se da tanto en uno como en muchos. Lo mismo cabe decir de todos los objetos de devoción mundana o religiosa, templos, edificios eclesiásti-

cos, capillas, y toda clase de monumentos, de los objetos sagrados de las religiones y de los no sagrados, cuando se refieren a personas famosas; todos los cuales son muy estimados al mismo tiempo como propiedad privada, por lo que representan también valores sociales en los museos —como los santos en las iglesias—. Los cuadros tienen valor en el mundo de las creencias como restos de las personas, del dios o del héroe (que representan). "La identidad del dios y de la representación plástica del dios sigue teniendo una aceptación muy extensa por encima de la etapa de la religión primitiva". Efectivamente, "junto a la semejanza, bastan la pertenencia y el contacto para establecer una relación de causalidad". Así se llega a "la práctica de considerar las uñas o cabellos, las ropas, armas o utensilios de un hombre como la representación plena de dicho hombre"; de ese modo se cree tenerlo en su poder, y por eso se aman y veneran tales cosas que se convierten así en valores sociales ideales.

5. Si en todas estas cosas el recuerdo es lo primitivo y lo que mueve al alma a la devoción —aunque no se haya conocido a la persona de referencia por haber fallecido mucho antes o ser naturaleza mítica—, los recuerdos se convierten también, sin un substrato efectivo, en valores sociales de naturaleza ideal y ética.

31. Recuerdos comunes: de la misma manera que estos recuerdos unen a los amigos, a un matrimonio, o a una familia más o menos extensa, siendo cultivados algunos de ellos con verdadero amor, así también toda unidad o cuerpo social comunitarios tienen recuerdos comunes cualesquiera, llegando en ocasiones a considerarlos como sacros; recuerdos de hechos y desgracias comunes o de personas sobresalientes dentro de su círculo. En este aspecto ocupan también un primer plano los defensores y salvadores, y quienes en general son estimados como benefactores públicos; a estas personas se les elevan monu-

mentos, se les cita con palabras y cantos, y se celebran fiestas en su honor. Las fiestas están destinadas a mantener vivos los recuerdos, o a despertarlos de nuevo: así, por ejemplo, en la familia, el cumpleaños, el aniversario de la boda y otras fechas conmemorativas. Las fiestas raras, como las bodas de plata y de oro, el cumplimiento de un elevado número de años, sirven asimismo para que parientes lejanos, amigos, conocidos y hasta personas desconocidas participen en la solemne conmemoración y se vean movidos a reiterar una y otra vez sus sentimientos, porque suponen, además, que ello ha de serles útil. En este sentido un pueblo puede conmemorar a hombres y mujeres eminentes que cuentan con su estima, sintiéndose obligado o considerando un deber manifestar su agradecimiento. Pero es la Nación, sobre todo, que como Estado nacional tiene una memoria colectiva, quien mejor puede expresar dicho reconocimiento con monumentos u obras de arte, con festejos y solemnidades, como cuando se inaugura un monumento con motivo del centenario del nacimiento o muerte de la personalidad en cuestión. Mnemosyne fué venerada por los griegos como madre de las musas, entre las cuales figura Clío, la musa de la historia. De hecho, la primitiva función de la historia y de las musas en general es cultivar y fomentar los recuerdos comunes del pueblo; y si logra cobrar valor de una manera intensa entre aquellos sectores más amplios donde realmente convive el pueblo, es porque adquiere el sentido de un conocimiento de su pasado, el cual, como todo saber, está condicionado por un querer saber, por un interés muy vivo. Ello supone un cierto grado de cultura, que es lo que se fomenta luego mediante la instrucción y la enseñanza: pero como la enseñanza suele estar bajo la influencia religiosa o política, de ahí que tan pronto se vea inclinada a referir preferentemente dichos recuerdos a los valores religiosos y a sus portadores —fundador de la

religión, padres de la iglesia, sacerdotes—, como a cultivar la memoria de las personas reinantes, o de las grandezas históricas del país cuando se trata de una república de larga duración. En uno o en otro sentido, las artes, que tienen de por sí destacada importancia como valores sociales, sobre todo la poesía, tienen también el valor de transfigurar y enaltecer los recuerdos comunes. La poesía, como la música, es necesaria a la fiesta, porque, como una bella figura bien adornada, aumenta su encanto. Las entidades "societarias" aprovechan también gustosamente la ocasión de celebrar jubileos, imitando en general las manifestaciones exteriores de la vida comunitaria: unas veces por naturales motivos de ánimo de los participantes, otras también por parecer convenir al negocio, sirviéndole de propaganda. La convivencia y los festejos de toda vida comunitaria corren siempre el peligro de anquilosarse convencionalmente y tener un final lamentable.

32. La *fama* es un valor social que, como una cualidad, como un ornato, se atribuye a cosas y personas, a cosas naturales y obras de arte. Constituye una expresión de la vida social por tratarse de un reconocimiento común: del agradecimiento y admiración de muchas gentes, de todo un pueblo —en muy raros casos, de toda la humanidad—. La fama existe realmente en mucha menor cantidad y extensión de lo que se supone, y sobre todo de lo que se figuran aquellos que creen poseerla o a quienes se lo han hecho creer. Aun en los casos en que es auténtica y verdadera, suele ir ligada sólo al nombre, mientras que los verdaderos servicios a que debe hacer referencia únicamente son conocidos por unos pocos, pudiendo ser apreciados realmente por los menos. La fama es, por otra parte, de naturaleza pasajera, fácilmente desvanecible como el rumor que la extiende. La fama ha de significar un valor ético en oposición con la mala fama. Ambas van ligadas al ser muy nombrado o de renombre, y a las ideas

de lo interesante y de lo notable que se unen al nombre y a quien lo lleva. Por eso se sobreestima fácilmente el valor de la fama; no sólo porque su autenticidad, como la de otros objetos que se tienen por valiosos, se supone existente con mucha más frecuencia de lo que corresponde a la verdad, sino más bien porque su duración es casi siempre menor de lo que se suele imaginar. Precisamente por esto se ha considerado siempre la fama del difunto superior a la del vivo, otorgándose no raras veces a personas que en vida fueron pooo conocidas y nombradas. La fama póstuma vale, pues, como fama verdadera: el recuerdo y agradecimiento de generaciones posteriores respecto a servicios que han probado su eficacia, aumentan quizá su importancia y la extienden cada vez más. Cuando nuestro poeta hace decir a un héroe homérico: "de todos los bienes de la vida, la fama es el más elevado", piensa en primer lugar en la fama guerrera, en el heroísmo, que ha sido siempre en la conciencia popular el objeto más inmediato de admiración general. Pero esta clase de heroísmo, y la fama que lleva inherente, palidece en el transcurso de los siglos, igual que el brillo y reverberación de objetos preciosos que como cosas supraterrenas produjeron en tiempos profunda impresión a los contemporáneos. Más persistente es la fama que se basa en realizaciones duraderas, sobre todo cuando su recuerdo pasa al cantor o, como ocurre hoy todavía y seguirá ocurriendo siempre, con las obras de grandes poetas y pensadores que encantan, apasionan o interesan al lector de nuestros días del mismo modo que hicieron felices, milenios atrás, a sus contemporáneos. De todos modos, aunque la vista de cosas y personas —imágenes de personas, y mejor aún la visión en vida— ha adquirido una importancia predominante, tanto para el conocimiento de cosas y de hombres como para su recuerdo, sin embargo, de acuerdo con una tradición antiquísima, la fama es entendida como algo

sonante y resonante, y la *viva vox* provoca hoy como siempre las impresiones más fuertes, manifestándose en múltiples formas para anunciar la fama del famoso, especialmente cuando se trata de una fama pasajera.

Pero la auténtica fama, además de diferente duración, acusa también diversa grandeza y fuerza que se representa gustosamente como una altura o cima; a ello alude ya el homérico *tu gar kleos uranon hikei* (su renombre se eleva a las alturas del cielo). En realidad, hay muchos hombres que consideran como una ventaja el ser nombrados de cualquier modo, el ser renombrados, el que su nombre pase a la posteridad como quiera que sea. Erostrato el efesio, poseído por esta ambición, prendió fuego al templo de Artemisa, y aunque entonces las ciudades de Jonia se obligaron a no mencionar nunca su nombre, no hay duda de que ha logrado "éxito". Algunas ambiciones no son de más noble calidad.

33. Considero los signos sociales como un cuarto y muy importante género de los valores sociales. Los signos sociales se diferencian de los individuales: las percepciones sensibles y recuerdos en relación con objetos o movimientos, con actividades o acciones de los hombres, producen el efecto de signos cuando tienen por consecuencia que el individuo —animal o humano— que percibe o recuerda, pase a adoptar un determinado modo del querer o del sentir, del pensar o del hacer. El efecto más importante lo tenemos cuando esa clase de consecuencias o conclusiones se establecen en virtud de signos cuya percepción en muchos casos no aparece en la conciencia. Es signo lo que actúa como signo. De los signos se deduce que algo es, ha sido o será. Por una parte hay signos naturales: aquellos que no fueron y no pueden ser queridos como signos, como un fenómeno de naturaleza meteórica que despierta una esperanza alegre o un temor sombrío. Por otra parte, hay signos queridos como tales, esto

es, hechos, dados o establecidos con el propósito de que actúen como signos, debiendo ser interpretados y comprendidos, e indicando también con frecuencia que algo debe suceder. Tales signos pueden ser en sí naturales, y ser hechos, o sea empleados, por costumbre, como la afectación de un gesto; o bien descubiertos para un fin, en cuyo caso son en realidad signos artificiales. Tanto unos como otros son signos individuales en cuanto por su condición actúan como signos, es decir, en cuanto son entendidos y tienen los efectos mencionados. No se convierten todavía en signos sociales por el hecho de que haya varios individuos que los empleen, ni porque esos individuos los empleen al mismo tiempo con un objeto determinado, como, por ejemplo, para producir una impresión cualquiera en animales u hombres. Un signo natural o uno querido, y sobre todo uno artificial, sólo se convierte en signo social cuando por causa de una condición conocida en común por varios individuos, les sirve a éstos para actuar del mismo modo y recíprocamente unos sobre otros, esto es, para ser comprendido e interpretado justamente. Sólo una voluntad social crea el signo social. El más sencillo origen de un signo social es la especie más racional, más clara y exacta del querer social: el *acuerdo* o resolución tomada en conjunto por varios individuos de que una cosa o acción *debe* ser signo para quienes toman dicho acuerdo. De él no es diferente por naturaleza el convenio, sólo que puede ser igual al acuerdo de un pequeño número de personas y hasta de dos únicamente. Los signos convencionales han desempeñado siempre en la vida social un papel importante y vario. Hacen su aparición característica, sobre todo, cuando son al mismo tiempo signos secretos, cuando se establece la determinación de ser entendidos exclusivamente por aquellos que los han convenido. En este sentido, signos amorosos —como una flor de determinada clase o color— están llamados a servir

recíprocamente de signos cuando se quiere, por ejemplo, tener un encuentro en un determinado momento o lugar. Estos signos íntimos, aun sin haber sido convenidos o acordados previamente, pueden tener un valor efectivo y ser recibidos en un círculo humano cualquiera tal como fueron dados, esto es, pensados; pudiendo ser dados siempre que exista el parecer de que deben ser recibidos. El lenguaje es el sistema más importante de tales signos, comunicados en este caso por medio de tonos audibles, los cuales pueden estar destinados solamente a la comprensión unilateral —como las palabras de mando, que son entendidas también por algunos animales—, aunque por lo regular sirven para la comprensión recíproca. El hecho de que nosotros, los seres humanos civilizados, y hasta los pueblos más rudos, poseamos un sistema semejante de signos, válido dentro de círculos más o menos extensos, se ha considerado largo tiempo como un milagro, como el testimonio del origen sobrenatural del lenguaje y de los mismos hombres que poseen un bien tan precioso. Por eso se creía poder explicar el lenguaje partiendo únicamente de tal origen, y haciendo burla de la vulgar opinión de quienes le atribuían un origen natural, como si hubiera existido una asamblea que hubiese acordado, por ejemplo, que tal cosa debía llamarse casa, otra mesa, la tercera animal, etc.; es decir, que para el origen del lenguaje se daba ya por supuesto el mismo. Por lo visto no se quería o no se podía reconocer esta sencilla verdad: que de los signos naturales pueden surgir los artificiales, y de los individuales los sociales a través de modificaciones imperceptibles, mediante una evolución paulatina, de manera semejante a como surge la voluntad social. Nada más a propósito en este sentido que acordarse del lenguaje mímico del mudo: una parte de sus gestos son entendidos por los mudos como por los demás hombres en general, y algunos incluso por los animales superiores, por ejemplo,

los signos de la ira y de la bienquerencia; otros gestos, que van acompañados de movimientos de miembros móviles, especialmente de los dedos —como expresión más arbitraria de movimientos del ánimo, de deseos y de esperanzas—, son interpretados tomando por fundamento su conexión y correlación con otros signos ya comprendidos, es decir, más naturales. La exactitud o inexactitud de tales interpretaciones se hace consciente por medio de la experiencia: las interpretaciones exactas suelen repetirse y hacerse involuntarias mediante el hábito, con lo que pueden aprenderse. Si de este modo puede surgir un lenguaje de gestos, tanto más posible es que el lenguaje de palabras nazca de principios elementales que no son diferentes de los gritos animales o de los gemidos y balbuceos Diariamente se hace la experiencia de cómo los niños de pecho y otros de corta edad manifiestan sus sentimientos, sus estados de ánimo y deseos, aun cuando sólo sean enteramente comprensibles para la madre, y cómo poco a poco entienden el lenguaje y aprenden a hablarlo: sólo de una manera paulatina hacen, pues, su entrada en esa unión humana tanto tiempo existente en donde tienen valor aquellos signos fonéticos; unión que es, por decirlo así, la que ha descubierto y convenido un sistema semejante, cada vez más complejo. El adulto, y quien adquiere una cultura cada vez mayor, aprende también todavía muchas palabras y significados; y aun el niño suficientemente maduro aprende lenguas extranjeras, por lo menos en sus elementos. Sólo la ceguera de los hombres inclinados a ver en los hechos naturales efectos de seres imaginarios, en vez de explicarlos por causas humanas o cosas y hechos verdaderos —ceguera cuidadosamente cultivada por sacerdotes y teólogos—, pudo encontrar más maravilloso el nacimiento y desarrollo de un sistema semejante de signos que el nacimiento y desarrollo de un ser orgánico cualquiera, del propio ser humano, surgiendo de algo que *no*

era todavía tal ser, aunque los mismos intérpretes estén dispuestos a aplicar también en este caso milagros o influjos divinos.

Los signos sociales que significan que algo debe ser, o que habrá de hacerse o dejarse de hacer, según la voluntad de una persona natural o colectiva, autorizada o dotada de facultades para dar tales órdenes o prohibiciones, nos conducen al terreno de las normas sociales (libro IV); pues las reglas sociales, como los mandatos individuales, pueden manifestarse fuera del sistema general del lenguaje por medio de signos especiales cuya significación es recíprocamente conocida.

En este aspecto, sencillos signos artificiales para el oído (acústicos) o para la vista (ópticos) resultan a menudo especialmente útiles, siendo de gran importancia como *señales* en la vida militar de tiempos de guerra o de paz en toda otra clase de comunicación, por ser muy adecuados para una pronta y clara percepción y para ser comprendidos normalmente y sin lugar a dudas después de hacerse familiares por el hábito. Una vez conocidos tienen también gran valor por su comprensibilidad internacional, como ocurre con el código de señales, en donde están reunidas todas aquellas que sirven para efectuar comunicaciones en alta mar entre buques de cualquier bandera, y entre los buques y los puestos de las costas. Así como en este caso se favorece una comprensión general entre hombre y hombre, sea cualquiera la lengua que puedan hablar y conocer, en otros casos, por el contrario, ocurre que la lengua común no es suficientemente secreta ante el enemigo, o ante personas cuya comprensión no es deseable o puede ser perjudicial: concretamente, las palabras escritas son peligrosas porque una lengua extranjera no entendida cuando se pronuncia, cuando está escrita se entiende mucho más fácilmente, o se facilita su comprensión por su mayor transmisibilidad. En tal caso un escrito

secreto resulta el medio más adecuado para mantener ocultas las comunicaciones secretas; por eso constituye el despacho cifrado un importante instrumento en las relaciones diplomáticas. Del mismo modo, el secreto puede quedar suficientemente asegurado con el empleo escrito u oral de una lengua extranjera, cuando no se abriga la menor duda de que las personas que puedan tener a la vista lo escrito ignoran dicha lengua, o no tienen suficiente interés en obtener una interpretación.

Todo esto se ha considerado siempre necesario allí donde la autoridad tiene que hacerse valer, allí donde el juez decide un pleito o donde se dicta una sentencia que lleva consigo una penalidad. En tales casos están previstas determinadas formas, y esas formas —mediante palabras pronunciadas o escritas que se convierten en fórmulas— son los signos de la validez de tal decisión. Por eso todavía hoy el acusador o el acusado ha de comparecer ante el tribunal en determinada forma, y con determinadas fórmulas se le comunica la sentencia y la impugna hasta que un tribunal superior la haga firme. Todo lo que antes estaba preceptuado por el derecho consuetudinario, lo determina ahora la ley. La ley sólo adquiere eficacia jurídica después de cumplir determinadas formas, siendo necesarios ciertos signos para conferirle tal fuerza de ley. En el transcurso de la evolución cultural todas esas formas recibieron pronto su estructura normal, al ser fijadas, primero por escrito, luego por medio de la imprenta, como *documentos.* Los documentos son testimonios, y los testimonios, tanto escritos como orales, sirven para comprobación de hechos, en particular de aquellos que son esencialmente hechos de validez no comprobables por la apariencia visual o de otros sentidos. Toda comprobación requiere signos, los cuales atestiguan que una opinión más o menos firme o, en el caso más favorable una convicción, se basa en la verdad de una afirmación, de un hecho, y viceversa.

Así también el testimonio sirve ante el tribunal como medio de prueba, sobre todo cuando su fuerza se ve acrecida por las formas requeridas y aceptadas como signos de la certidumbre de lo atestiguado: ésta es la expresión más general de la significación del *juramento* en la vida social. En todos estos casos se trata del desarrollo de relaciones entre hombres que deben servir a la convivencia y cooperación pacíficas, haciéndose tanto más necesarias a medida que se requiere la cooperación en una unidad más cerrada, especialmente para la lucha. De ahí que en un ejército exista un particular y determinado sistema acerca de las órdenes y de la obediencia, ya sea de la obediencia frente a reglas generales o mandatos aislados individuales aceptados en la vida social. De ahí también la particular eficacia de los signos en esos casos: signos de dominación y de servicialidad que se manifiestan en parte con palabras habladas o escritas, y en parte con otros signos, visibles en la mayoría de los casos. En relación muy íntima con la obediencia están la promesa y el voto solemne. Aquí entra también en consideración el juramento promisorio, al que se contrapone la promesa negativa de la amenaza de castigo. Todo esto habrá de volverse a discutir en conexión con las normas sociales.

Una tercera clase de signos sociales particularmente notables la constituyen los *símbolos*, que son signos visibles representados en ciertos objetos cuya significación debe ser comprendida como aludiendo a algo que no puede ser señalado o declarado directamente, o que no debe declararse. Por eso adquiere el símbolo tan gran valor en todo lo que es impenetrable y, por consiguiente, en la relación con seres invisibles e irreales como los dioses, tanto si son objeto de veneración como de temor. De ahí también que los símbolos religiosos despierten piadosos estremecimientos en el ánimo del creyente, como resultado necesario y forzoso de la supuesta proximidad de fuerzas

familiares o fantásticamente intranquilizadoras. Los poderosos de la tierra participan también, en forma más o menos visibles hasta su desaparición, de ese esplendor suprasensible. Los símbolos les sirven a ellos, sobre todo, en ocasiones solemnes en donde están llamados a representar a los dioses, mostrando al mismo tiempo en forma deslumbradora el brillo de su propio poder. Lo mismo ocurre de una manera más directa con el sacerdote, sobre todo con el sacerdote de alta jerarquía, a quien se cree en relación inmediata con la divinidad, cuyos secretos conoce y cuyo poder transmite.

La palabra símbolo procede de la lengua griega y deriva de un verbo que significa amontonar, de donde reunir, contribuir, aportar, comunicar; de aquí salió luego el significado de cerrar un contrato y otros parecidos. El sentido importante de la palabra procede de haber significado en un principio las mitades coincidentes de una tablita o anillo por medio de las cuales se reconocían mutuamente unos invitados con otros; desde el origen se alude, pues, el secreto que une a los hombres. De ahí precisamente la significación adquirida, que ha llegado a nosotros a través de un uso específicamente religioso. Los símbolos religiosos están en íntima conexión en primer término, con el culto de las imágenes. Del mismo modo que la imagen es concebida como si fuera la misma divinidad, o por lo menos como cosa sacra vinculada mágicamente con lo divino, por lo que ella misma resulta milagrosa (emanación del "fetichismo" que atribuye a una cosa cualquiera un poder sacro, y que todavía sobrevive hoy entre los pueblos civilizados con el uso de amuletos), así también los símbolos religiosos están más o menos claramente inspirados por esa mentalidad de pueblo primitivo que reside en el fondo de toda mística: la creencia de que toda la naturaleza está llena de espíritus activos y de que estos espíritus escupen, es decir, hacen mal o bien

a los hombres según su estado de ánimo y capricho. Dichos espíritus están presentes en todas partes, pero preferentemente en la obscuridad y en determinados lugares, no sólo en lugares sagrados, sino en aquellos que por su antigüedad o por estar habitados por personas importantes han adquirido una inquietante santidad para la creencia y la superstición. En el fondo existe siempre el deseo y la tendencia de alejar, conjurar o apaciguar a tales espíritus y de hacerlos amigos, siendo preciso muchas veces que una clase de espíritus atemorice y sojuzgue a otra, como el símbolo de la cruz al demonio o a los demonios. De especie más ruda son los símbolos animales, entre los cuales hay que contar los fálicos, cuyo uso de escenas mímicas, imágenes y ceremonias simbólicas, y a veces mediante el auténtico acto de la cópula, ha ejercido, según Lehmann ("Erscheinungswelt der Religion", artículo del diccionario titulado: *Religion in Geschichte und Gegenwart)*, un predominio tan extenso que se ha intentado buscar su origen en principios religiosos transmitidos desde los más remotos tiempos, según los cuales la conservación y aumento de la fecundidad de la naturaleza y de los hombres no es completamente explicable por causas naturales sino sobrenaturales, es decir, por los espíritus, pudiendo y debiendo al menos requerirse su apoyo cuando se aspira precisamente a dicha fecundidad. Aunque el conjuro de espíritus por medio de palabras mágicas —sonidos más o menos articulados, vocablos incomprensibles y misteriosos, nombres sacros— parecen actuar igual que los símbolos, éstos tienen de todos modos una significación destacada: al condensarse en cantos, despiertan fuerzas musicales, del mismo modo que la representación de las figuras divinas impulsa a las artes plásticas. De las imágenes proviene la escritura. Los signos escritos, igual que las palabras orales, pueden hacerse sagrados y ejercer efectos mágicos. Luego, se convierten también en símbo-

los, sobre todo cuando están destinados, como escritos confesionales de la doctrina común y obligada de una unión religiosa, a ser la expresión de una Iglesia, y son creídos como tales. De ahí proviene el sentido que han adquirido hoy los símbolos como obra escrita confesional: los que el catolicismo romano, por ejemplo, establece bajo la autoridad del Espíritu Santo y de la Sede apostólica, constituyen para él una parte esencial e infalible de la verdad eclesiástica y divina, de donde surge luego el concepto de la simbología como doctrina teológica especial que aspira a tener el valor de una ciencia.

Si los símbolos adquieren, pues, fácilmente un carácter de santidad, ya que gracias a ellos los actos solemnes reciben una significación particularmente solemne, hay otros signos en próxima relación con ellos que por su contenido adquieren también considerable importancia, aun sin entrar en cuenta el factor de la consagración religiosa. Tal es lo que sucede ante la opinión pública y privada con los documentos oficiales del Estado. De esta clase son las concesiones de títulos y condecoraciones (órdenes); distinciones destinadas preferentemente a premiar servicios, a compensar daños sufridos o a producir en situaciones de peligro ante empresas difíciles una atmósfera alegre o por lo menos de confianza. Entramos, pues, en el gran campo de los signos cuando un superior jerárquico manifiesta su satisfacción a personas que le están subordinadas o que han sido colocadas por él, alentándolas a proseguir en su tarea con aplicación y entusiasmo, bien sea en interés propio o por algo común y valioso. Al mismo campo corresponden las certificaciones favorables, las orales y sobre todo las escritas, que ya hacen la alegría del niño, al par que lo afligen los certificados adversos que tratan de corregirlo. En todos estos casos se trata de signos sociales, es decir, de signos que unas veces, mediante palabras que les sirven de expresión y otras sin

ellas, como por ejemplo mediante una condecoración, deben ser comprendidos en general. Pero muchas veces, como sucede con toda clase de palabras, resultan mal comprendidos, no sólo involuntariamente, como en los equívocos más corrientes, sino adrede, sobre todo cuando se consideran inmerecidos y suscitan protestas: mal comprendidos en cuanto no puede ser impugnada su validez general, por lo que la crítica se atribuye fácilmente a envidia y ojeriza. Estos signos sociales conservan siempre su significación dentro de una organización centralizada, muy especialmente en el ejército y en todo organismo regulado de modo parecido en donde el orden esté completamente condicionado a la subordinación, descendiendo por grados desde el jefe supremo hasta el nivel inferior. Por eso la anulación de títulos y otros signos honoríficos, como corresponde a una constitución democrática, es una medida muy arriesgada para el gobierno de un Estado que se apoye en tal constitución: con ello pierde un poderoso instrumento de dominación, concretamente el de poder conservar a su favor el ánimo de personas que continuamente han de obedecer más que mandar hasta que llegue al fin el momento en que la gran masa de categoría inferior no tenga ya más misión que obedecer. Claro está que siempre existen otros medios para manifestar satisfacción, hacer un elogio, aprobar y desaprobar; pero cuando se trata de títulos, para la conciencia de quienes reciben tal premio, la forma visible y perceptible tiene por lo común un valor muy distinto. El efecto de una distinción puede producirlo asimismo el derecho a llevar un vestido especial, aunque vaya ligado a una obligación, sobre todo cuando la vestidura se ha proporcionado gratis —la librea—, pues el "uniforme" produce en el público la impresión de un signo de valor y dignidad. Los símbolos del poder —corona y cetro— caracterizan la forma estatal monárquica, cuya desaparición se mani-

fiesta también en el hecho de que a pesar de subsistir todavía la forma, dichos símbolos en cambio nunca, o muy rara vez, son visibles. Como todos los símbolos, quedan vinculados a la fantasía y al arte.

LIBRO CUARTO

NORMAS SOCIALES

CAPITULO I

CARACTERISTICAS GENERALES

34. Se llama norma a una regla general del actuar o de una conducta cualquiera: sin especificación concreta, o en relación con casos previamente determinados, la norma establece lo que debe o no debe suceder, según que este suceder esté condicionado por el querer de seres razonables, concretamente de hombres para quienes la norma ha de tener validez. La esencia de la norma puede ser comprendida, en general, como una negación o impedimento, es decir, como una limitación de la libertad humana, pues el mandato positivo anula también la libertad existente de actuar según el gusto propio o de otra manera de como se ha mandado, y sobre todo la libertad de actuar en contra del mandato. *Omnis determinatio est negatio.* La *prohibición* cierra un determinado camino, pero permite todos los otros, o los deja abiertos. El *mandato* cierra todos los demás caminos fuera del indicado y prescrito, el cual, como camino autorizado, es el único permitido y al mismo tiempo el que está prohibido no recorrer. Por eso la relación entre prohibición y mandato no es tan sólo una relación de oposición, puesto que el mandato es al mismo tiempo una prohibición ampliada y aumentada.

Una sola prohibición o mandato no constituye todavía ninguna norma, aunque se dirija a muchas personas. Si se ordena silencio en la mesa de banquete o descanso en el frente de batalla, esto quiere decir solamente que por un tiempo determinado hay que estar callado o quieto,

pero no que ello haya de suceder duraderamente, ni siquiera en casos determinados. Pero cuando se dice por ejemplo: "de una vez para siempre quedan prohibidas las pipas en la mesa", o: "cuando el soldado esté escuchando a un superior debe permanecer atento y silencioso", esto ya son normas. Su característica esencial es, pues, su generalidad.

Ahora bien, ¿por qué se llaman algunas normas, normas sociales? ¿En qué se diferencian de las normas individuales, y de las asociales o extrañas? No porque estén establecidas por la voluntad conjunta de diferentes personas unidas entre sí socialmente —tales normas pueden ser tanto sociales como asociales—, sino porque las personas para quienes la norma quiere tener validez son las mismas que establecen y quieren las normas; porque se basan, pues, en la autolegislación, en la autonomía. De un modo directo o indirectamente. De modo directo cuando realmente personas diferentes están de acuerdo de antemano, o se han puesto de acuerdo en querer dichas reglas o normas. Indirectamente, cuando reconocen las normas establecidas desde fuera, es decir, cuando las afirman y las hacen valer, cuando las dan su consentimiento.

El mandar y el prohibir constituyen una actividad surgida del querer que aparece en las más diversas manifestaciones de la vida social: bien se exteriorice como mandato aislado o como norma, ya como norma social o asocial. En primer término cabe considerarla como ejercida por un hombre en relación con otro: fenómeno diario. Todos pueden intentar limitar de esta forma la libertad de cada cual, y limitarla efectivamente si se logra el intento. El que se mande o prohiba con resultado, el ser obedecido es cosa que no interesa, por lo pronto, a nuestras consideraciones. El intento de limitar así la libertad de otro hombre es una de las muchas formas con que se intenta actuar sobre la voluntad de otra persona, deter-

minándola o impidiéndola, esto es, actuando positiva o negativamente. Otras formas son el ruego, el consejo, la exhortación, la advertencia, el requerimiento, el emplazamiento, la invitación, la instrucción y adoctrinamiento, la persuasión, la recomendación, la incitación, la animación, la seducción, el soborno; puros intentos de impulsar, de dar ocasión a alguien para un hacer o para un omitir por medio de palabras habladas o escritas, o manifestadas de otra manera. Las palabras pueden reforzar su influjo apoyadas por las acciones, y hasta pueden ser sustituídas por ellas en determinadas circusntancias: por medio de ademanes y por contacto con los otros, como, por ejemplo, el ruego con las manos extendidas, el abrazo de las rodillas de la persona rogada, postrándose uno mismo de hinojos o arrojándose al suelo, el consejo con rostro alegre o pensativo y triste, la exhortación con empellones, tirones de orejas, empujones y golpes, la recomendación o incitación con efectos sobre los sentidos: figuras, imágenes, sonidos. Todas estas formas pueden reforzarse a su vez mediante palabras de diverso contenido: por medio de elogios y censuras, de halagos e increpaciones, y sobre todo por medio de promesas y amenazas. En caso de ceder al ruego, al consejo, al mandato, a la prohibición o a otras influencias, las promesas ponen a la vista actividades propias que se espera han de ser deseadas por los otros; en el caso de no ser seguido, las amenazas ponen por delante aquellas actividades que no se suponen deseadas. La simple expectación puede producir tanto efecto como las palabras expresamente prometedoras o amenazadoras, y sin llegar a despertar tan agitadas esperanzas o temores; unas veces por las buenas o malas consecuencias ulteriores de los modos de actuar que han sido rogados, aconsejados, ordenados, mandados o prohibidos; otras, por la esperanza o recelo que se siente ante las acciones del que ruega, aconseja, ordena, etc. Tales sentimientos pueden

influir en conjunto o por sí solos en la obediencia; el temor más que la esperanza, cuando se supone que la limitación de la libertad es mal recibida y que la obediencia se produce, por lo tanto, de mala gana. La esperanza supone una determinación más libre, una obediencia gozosa o agradecido cumplimiento del consejo, de la sugestión de la exhortación; el temor, en cambio, un hacer u omitir menos voluntario, un querer que se produce por la presión.

¿En qué se diferencia, pues, esencialmente el mandar y prohibir de las otras clases de intentos para mover la voluntad de otra u otras personas? En que es un intento de necesidad, es decir, que se produce en la creencia y con el propósito de obtener por medio de la palabra o de las palabras una acción u omisión como consecuencia cierta y segura de las mismas; y esta creencia está unida a la confianza de despertar en otra u otras personas el sentimiento del tener-que-ser o del no-poder-ser-de-otro-modo. Este sentimiento se expresa con las palabras "yo tengo que", y más precisamente aún con las palabras "yo debo", las cuales, juntamente con el sentimiento de la necesidad, indican que dicha necesidad está dada —ocasionada— por otra voluntad, aunque también es posible apelar indirectamente a la voluntad propia como si se tratara de esa otra voluntad.

Si todo lo negativo se considera hostil, entonces el mandar y prohibir es también algo hostil. Todas las demás clases de intento para impulsar a hacer algo a la voluntad de otro son amistosas cuando no atacan la libertad de ese otro de actuar según su influjo o de cualquier otro modo, cuando sólo manifiestan deseos —egoístas o no— que el otro puede satisfacer o dejar de hacerlo según su capricho. El que intenta sobornar o seducir no pretende otra cosa sino hacer más efectivos sus deseos valiéndose de artes y de medios aplicables al caso. A su vez, el que

prohibe expresa un deseo, pero une a él el propósito de excluir la libertad de actuar en contra del mismo. Sea cualquiera el motivo o la causa por la que pueda seguirse realmente un mandato o prohibición, ello no implica que el que obedece conceda al que dispone una facultad o un "derecho", o dicho con otras palabras, el permiso —general o para determinados casos— de darle órdenes; ello no supone que quien obedece se atribuya a sí mismo un deber, un ser-necesario afirmado por él mismo, ni mucho menos que sienta el deber de obedecer.

¿Qué quiere decir que yo conceda a alguien un derecho y me atribuya a mí mismo un deber? Conceder un derecho es más que dar un simple permiso o dejar algo al arbitrio de alguien. Quiere decir que la acción que yo consiento es justa, correcta. Como correcto señalamos también el resultado de una operación aritmética cuando es concordante. $2 + 2 = 4$ significa: "4 es otro nombre igualmente válido para la misma pluralidad que se caracteriza por otra parte como la suma o adición de dos unidades y dos unidades." El fundamento de esto reside en la voluntad común y razonable de quienes poseen y usan el común sistema de signos del lenguaje, gracias al cual se comprenden entre sí. Se comprenden unos a otros tanto en lo que se refiere al sentido de los signos de igualdad como respecto al sentido de los números, porque han aprendido a contar, y han podido hacerlo gracias a la general facultad humana de formar representaciones abstractas y de juntar y separar lo representado. La corrección de la operación aritmética se basa siempre en último término en los axiomas lógicos de identidad y de contradición: lo correcto no puede ser discutido razonablemente, ni ser negado en consecuencia por los hombres que tengan uso de razón. Tampoco puede discutirse razonablemente el que una cosa que yo mismo tengo en la mano pueda darla a otro, el cual la toma y la tiene desde el momento

en que la retiene en su mano. Un derecho puede concebirse o pensarse igual que una cosa: si doy a alguien un derecho, es que he debido tenerlo yo antes; entendiendo la palabra derecho en el sentido indicado, o sea la libertad, la facultad —autorización— de realizar una acción correcta o justa. Una acción es, pues, correcta cuando es indiscutible lógicamente. Lógicamente es indiscutible que el hombre, en la medida en que posee razón, es dueño y señor de sus acciones. Este ser señor de sí mismo significa también que él puede prohibirse algo: con ello no se expresa sino un hecho de nuestra propia conciencia que solía caracterizarse, por lo demás, como el dominio de la parte razonable del alma humana sobre su parte irracional, sobre sus impulsos y pasiones. La psicología actual, que con los conceptos de sensación y sentimiento quiere (o quería) abarcar toda la multiplicidad psíquica, y que llama representación a un conjunto de sensaciones, expresa ese mismo hecho al señalar la presencia de representaciones inhibitorias, o simplemente la presencia de inhibiciones como la característica del hombre normal, del hombre que tiene uso de razón. Dichas representaciones son de fuerza muy diversa en hombres diversos, y en diversas épocas respecto al mismo hombre. Pero dada la proporción de sus debilidades o de sus fallos, el hombre es un ser anímicamente enfermo o irracional desde el punto de vista del teórico que lo mida sobre el modelo del hombre normal, del hombre que se domina a sí mismo. Por eso es justo que yo me domine a mí mismo, que me mande a mí mismo; y si a esto lo denomino un querer (razonable), la libertad de la voluntad es un derecho a querer, a disponer de mis actividades como de mi cuerpo y de mis miembros; otra prueba de que las esperadas y normales inhibitorias están presentes y son eficaces. Si yo le doy a alguien el derecho de mandarme, queriendo significar algo más que un simple "yo le doy el derecho de decir pala-

bras ineficaces", ello quiere decir al mismo tiempo que yo quiero también lo mismo que se manda. En cuanto en virtud de una orden se produce el sentimiento del "yo tengo que" y "yo debo", ese mismo sentimiento supone ya, por lo tanto, un "yo quiero", o sea que, por encima del querer de la acción, se produce un querer del tener que hacerla, del deber ser, y éste es el sentimiento o conciencia del deber. Si yo obedezco mis propias órdenes, el sentimiento del "tener que" resulta directamente un sentimiento del deber, puesto que no es diferente del sentimiento del "yo quiero". En la medida, pues, en que otro tiene el derecho a disponer de mí y yo siento el deber de obedecerle, la orden de ese otro es igual que si yo me ordenara a mí mismo. Entre nosotros existe como supuesto previo una relación más o menos próxima a la de identidad en virtud de la cual nos sentimos de acuerdo respecto al querer y al deber ser. Por el contrario, de tales relaciones positivas, llamadas precisamente por eso relaciones sociales, se desarrolla el derecho unilateral o recíproco del mandar y prohibir, y el deber unilateral o recíproco del obedecer.

35. Una relación social tiene como característica esencial el que dos o más hombres se impulsen o traten de impulsarse mutua y permanentemente con el objeto de realizar determinadas acciones u omisiones; pero, en cambio, no constituye una característica esencial el que ese hecho se produzca en forma de mandato o prohibición. Normalmente pueden ser suficientes otras formas para impedir o apoyar determinados modos de acción. Los mismos o parecidos efectos puede producirlos también, sin pretender actuar en este sentido por medio de palabras o de acciones, por la existencia de la relación social, especialmente la presencia y proximidad de una persona respecto a otra, y hasta un intercambio epistolar, sobre todo cuando se supone o se sabe por experiencia qué acciones

u omisiones son deseadas por nuestro compañero y cuáles no. Las formas de manifestar deseos se producen también en este caso de modos muy diversos: "tus deseos son para mí órdenes", aun cuando el deseo sólo se haya leído en los ojos del otro. Los ruegos pueden ser tan urgentes, tan apremiantes, tan atormentados, que de su éxito se está por lo menos tan seguro como si se tratara de órdenes; y hasta se producen creyendo obligar a la persona a quien se ruega. Tanto más cuando se trata de un ser invisible existente sólo en la imaginación, como un dios, y mucho más todavía cuando las palabras están apoyadas por actos de sacrificio y magia. "A la plegaria va unida en formas muy diversas la idea de que por medio de determinadas palabras, nombres e invocaciones se puede *forzar* a la divinidad en favor del que reza. Tales plegarias de conjuro, ligadas a la representación de una fuerza coercitiva mágica, se encuentran en los grados inferiores de desarrollo de todas las religiones, tanto para uso aislado personal como en el culto público del sacerdote... Lo comprueban la bibliografía sobre las misiones modernas y la historia de las creencias religiosas populares en todos los ámbitos de la humanidad" *(Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* v. "Gebet" 1). De hecho en la piadosa alma infantil existe una idea parecida: si los propios niños se sienten seguros por incesante repetición de ablandar al padre bondadoso y mucho más a la buena madre o, como ellos dicen, de salirse con la suya, claro está que no hará falta otra cosa para hacer cambiar de parecer a un santo o al propio Dios, que es todo bondad, y obligarles a intervenir; tanto más cuanto que estos seres invisibles no ahuyentan o reprenden al que ruega con pesada insistencia, ni tratan de hacerles ver la falta de sentido de sus deseos. Es sobradamente sabido que la oración se le atribuye también una fuerza que indudablemente debe poseer en relación con el alma del que reza. El ruego es la forma

natural del pequeño y del débil frente al mayor y más fuerte. El ruego inverso suele ser con frecuencia una forma amistosa de mandato. Cuando un monarca ruega, su ruego se entiende por lo general como una orden. Un consejo puede equivaler también efectivamente a una orden. Si el consejero tiene el poder o está sostenido por fuerzas tan poderosas como el gabinete británico o el primer ministro que actúa en su nombre, la deliberación consultiva en torno al soberano significa para éste un consejo tan imperioso que acuerdo y afirmación se presentan juntos; la negación *(el veto)* no se presenta y sería casi ridícula. Pero aunque el consejo no se convierta en una simple forma de mandato obligatorio puede ser apremiante y dar la sensación de una necesidad imperiosa. En ocasiones, para ejercer influjo sobre una voluntad humana, se apela también a otros medios que son preferidos muchas veces a las órdenes: *1)* Porque la perspectiva de ver cumplida la orden es débil, y la probabilidad de imponer su cumplimiento, pequeña. *2)* Porque se espera ejercer una influencia más favorable por medio de formas más suaves como la exhortación, la advertencia y el ruego, pues a menudo para quien ha de obedecer tiene un encanto especial el afrontar la orden: la presión provoca reacción, la agresión, resistencia. La orden produce fácilmente la sensación de hostilidad; cómo y hasta qué punto, es cosa condicionada por la naturaleza de la relación social, ya sea comunitaria o societaria. De toda relación y, por consiguiente, de todo círculo social (cuando por ello se entiende un conjunto de personas que en las relaciones sociales se solidarizan mutuamente, como la familia, por ejemplo, o un círculo de amigos), de toda unidad de todo cuerpo social se desarrollan o surgen inmediatamente para sus miembros derechos y deberes. Se les llama "miembros" precisamente porque tienen conciencia de su solidaridad respecto a cualquiera de las relaciones sociales menciona-

das. En toda relación o agrupación social existe para sus miembros el requerimiento de comportarse y actuar de acuerdo con su significación; de ahí que ésta pueda ser comprendida como la voluntad de la propia relación o agrupación, la cual, aun sin tener forma de orden, produce el efecto de ser entendida y de que se actúe según su dirección. El sentido de toda relación social consiste, por lo menos, en la abstención de la violencia —la forma más ruda de hostilidad—, aun en el caso de estar particularmente fundada y de reconocerse como legítima. Pero, por otra parte, le es imprescindible la aspiración a servicios positivos y recíprocos cualesquiera, que son inherentes a la relación social, cuya esencia general se hace consistir en servicios de ayuda. Por eso la relación misma impone prohibiciones y mandatos, limitando la libertad del individuo. Y sucede otra cosa cuando tal aspiración logra buen resultado, si se piensa que dentro de una relación social quienes participan en ella recurren unos respecto a otros a las mismas limitaciones de su libertad. Pero claro está que esto es muy diferente, sin duda alguna, según se haga como expresión de deseos personales o dentro del sentido y espíritu de la relación o, por decirlo así, en su nombre. Puede ocurrir también que lo que la relación social ordena y prohibe lo hagan valer los copartícipes de la misma con otras formas del deseo. Las normas sociales de toda relación y, por lo tanto, de toda entidad social, se fundan por un lado en su naturaleza individual, y por otro en su naturaleza general; son condiciones de vida tanto en un caso como en otro, y como tales los miembros de la relación o entidad tienen más o menos conciencia de ellas. La misma naturaleza individual puede determinarse por características generales que no son las de la entidad social; el puro resto individual consiste en la peculiar naturaleza, carácter y mentalidad de los individuos en sí y por relación a otros. Lo que la relación social entre dos

personas reclama, de acuerdo con su naturaleza individual, puede adoptar la forma de una norma social; pero únicamente en cuanto es afirmada, reconocida y querida como tal por ambas personas. Por ejemplo, todo matrimonio tiene sus condiciones vitales completamente individuales para estar y mantenerse sano; tiene además sus condiciones vitales de naturaleza relativamente general y, por último, sus condiciones generales vitales resultantes de la esencia del matrimonio como relación comunitaria de la máxima importancia. Condiciones de vida individuales son las que se basan, por ejemplo, en el estado de salud, tanto de la mujer como del hombre; son, por consiguiente, cualidades que brotan de su peculiar naturaleza, exigiendo recíprocas consideraciones en la convivencia. Condiciones de vida relativamente generales son, por ejemplo, las producidas por una considerable diferencia de edad entre los cónyuges, por su diversidad de carácter y mentalidad, por diversidad de creencias religiosas, de ascendencia según linaje o "raza", o de ascendencia según estamento o clase: todas estas diversidades exigen concesiones, deferencias y renunciamientos recíprocos. Por último, la naturaleza general del matrimonio, establecida por el ser-indispensable-para-otro del sexo, da derechos a los cónyuges en sus relaciones mutuas, imponiéndoles igualmente deberes que se extienden a todos los matrimonios reales, aunque en parte puedan ser anulados o por lo menos modificados por condiciones de vida especiales. Del mismo modo, un círculo social impone deberes y concede derechos; y otro tanto sucede con una unidad social: aun cuando la afiliación a un partido, por ejemplo —piénsese en un partido religioso—, sea en la mayor parte de los casos congénita, y por tanto completamente involuntaria, sin embargo, la influencia de tal unidad social y de los compañeros a ella pertenecientes actúa de tal manera que dicha afiliación se siente en general como algo que se ha escogido por sí

mismo, como algo que se apoya en una convicción que no es sino el resultado precisamente de aquella influencia. Aunque de manera menos inmediata que la relación, la unidad social produce también la sensación y despierta la conciencia de determinados deberes respecto a la misma, especialmente el deber de orientarse por ella, de reconocer y defender su honor, de tener en cuenta sus intereses y aun de luchar por ellos en circunstancias determinadas. A estos deberes corresponden los derechos producidos por la existencia de iguales deberes en todos los demás componentes de la unidad. La unidad social se basa, pues, en la idea ampliada de ayuda recíproca que ya se señala en toda relación y en todo círculo social, sobre todo en la familia. Extendida a una cantidad de seres humanos personalmente desconocidos, la unidad social comprende incluso difuntos —generaciones enteras anteriores—, honrados especialmente como antepasados, solemnizados también como fundadores y autores de ciertas reglas, normas y estatutos que ligan a la unidad social y son reconocidos por ellas como válidos. Como ejemplo de precepto válido para ciertos círculos y para estamentos enteros, en su condición de unidades sociales (precepto que impone a veces penosos deberes, en colisión con otros igualmente admitidos), aludiremos a la obligación del duelo, a la que todavía hoy se someten en la mayor parte de los países la nobleza, en cuanto se siente y piensa como unidad social, el estamento militar de los oficiales, emparentado interna e históricamente con aquélla, y aun en cierta medida toda esa sociedad poseída de sí misma e imitadora de los anteriores estamentos que se conoce con el nombre de "buena sociedad".

Más formalmente declarados, aunque con frecuencia mucho menos importantes o insignificantes por completo, son los deberes y derechos que un cuerpo social impone y otorga respectivamente a sus miembros, sea cualquiera el

nombre con el cuerpo social pueda presentarse como persona ficticia, moral o jurídica. En primer término, el cuerpo social se basa siempre de manera inmediata en la voluntad común y concorde de sus miembros, bien porque éstos le hayan dado vida, o por haber sido reconocida por ellos, del mismo modo que dichos miembros, por su ingreso y aceptación o por su nacimiento y existencia, son reconocidos como tales, bajo determinados supuestos, por los ya miembros, es decir, por la misma persona ideal. Esta, como persona precisamente, tiene siempre un derecho —hipotéticamente ilimitado, aunque limitado por lo común—, una facultad de imponer derechos y deberes a los miembros, o sea de mandar y de prohibir. Por consiguiente, el cuerpo social, se diferencia tanto más de las restantes entidades sociales de estructura más simple, cuanto más se limita su función a ordenar y prohibir, a crear normas que tienden a tomar un carácter coactivo; carácter justificado en cuanto está de acuerdo con el sentido y la voluntad de todos los que están sometidos a la norma, aunque con frecuencia sólo se trata de una suposición genérica cuya aplicación al caso concreto puede conducir a errores funestos. Que la persona ideal, el propio cuerpo social está siempre presente en primer término, o de manera exclusiva, en la conciencia de sus miembros, es algo de lo que tenemos un buen ejemplo en las sociedades secretas y en las conjuraciones. No raras veces, a pesar de ese único fundamento de su existencia, a pesar de la negación que suponen de un cuerpo social más general que las lleva consigo y las condiciona (por ejemplo el Estado), estándole además sometidas por su voluntad y conciencia, dichas sociedades ejercen el máximo poder sobre sus miembros, les imponen los deberes más penosos, se erigen en señores de vida y muerte de los conjurados, y en su condición de entidades legisladoras res-

pecto a ellos, exigen y encuentran una obediencia constante y absoluta.

36. Hemos partido del caso más sencillo, aquél en que un hombre da órdenes a otro, habiendo obtenido de éste tal derecho, mientras el sometido, consecuentemente, siente el deber de obedecer. Esta concepción se amplía y se completa con la existencia de las entidades sociales. Se supuso que la orden debe llamarse norma, cuando contiene en sí una regla general, y que cuando cuenta con el asenso de aquellos a quienes va dirigida se convierte en una norma social. Un sistema de normas sociales supone un consentimiento general, una concordancia de voluntades en el conjunto total de aquellos para quienes quiere y debe tener validez; así, pues, para todo un pueblo y hasta para la humanidad entera, cuando se piensa en una humanidad civilizada capaz de entender y hacer comprender dicha norma. Ahora bien, el asentimiento, como el querer en general, es algo muy vario. El asentimiento a que nos referimos aquí principalmente puede recorrer toda una escala, desde el tolerar pasivo, que en su mitad seguramente o en proporción aún mayor se produce contra la voluntad y a disgusto, hasta la afirmación activa, expresa e incluso gozosa. Otra escala, en conexión por otra parte con la anterior, es la que va desde la expresión irracional de una afirmación, a la consciente superación, completamente racional, de una repugnancia, dando su asentimiento a algo que tiene exclusivamente el valor de un medio para alcanzar un fin quizá lejano, al que se aspira, sin embargo, con plena energía; a pesar de la repugnancia representa, pues, un valor quizá decisivo. El querer irracional puede producirse también con toda el alma, es decir, sin despertar un contrapensamiento cualquiera, como algo que se comprende más bien por sí mismo, porque se siente y se piensa en absoluto como saludable y bueno —en sentido moral, necesario—. De esta especie

es el asentimiento por gusto, por amor y por otros sentimientos semejantes, como la veneración, el sentimiento de la propia debilidad y el de necesidad de protección y ayuda. Los fundamentos de estos sentimientos residen, como dimos a entender antes, en las desigualdades: en diferencias de edad, de sexo, en diferencias de fuerza corporal y espiritual, en diversa conexión con las anteriores y, sobre todo, de superioridad y experiencia en conocimientos y saber, o en otros instrumentos de poder que uno posee y otro no, o que uno posee más que otro. Antiquísima es en este aspecto la posición sobresaliente del hombre maduro, como padre de familia y señor de la casa, sobre la mujer o mujeres, hijos e hijas, criados y criadas; y, en consecuencia, la posición del caudillo sobre toda una estirpe, pueblo o raza: imagen de la dominación patriarcal que se compara con frecuencia a un pequeño reino, al paso que los príncipes se sienten a su vez padres del territorio, reclamando para sí las dignidades de los patriarcas, aunque ellos mismos sean jóvenes. El patriarcalismo no es, como se ha creído muchas veces, algo primigenio de donde haya surgido luego por modo natural la dominación de emperadores, reyes y príncipes: esta concepción se ha formado en un pueblo de temprana y muy desarrollada cultura, el chino, pero ha tenido en Europa poca influencia. Europa no se ha dejado penetrar nunca por esa doctrina, a pesar de contar con la alta y religiosa autoridad de la tradición judía y estar legitimada por el Dios hebreo y cristiano. Dicha doctrina, después de haber pasado también al Islam, ha constituído desde el siglo XVII aproximadamente la base de las ideas existentes en Europa sobre el despotismo oriental. La Revolución y la Ilustración, que era su fundamento, confundieron con estos sistemas despóticos el monarquismo absolutista que tan espléndidamente florecía entonces en los países modernos y se rebelaron contra él. En la mayoría de los casos se padecía

el error, alimentado ciertamente por las ideas del Antiguo Testamento, de que dicha dominación arbitraria y sin freno era algo primitivo precisamente por su patriarcalismo. En realidad, la monarquía europea fué siempre limitada, aun en la Francia de los Borbones, que es donde el absolutismo parecía tener su forma más perfecta. La *cooperación* había competido desde muy antiguo con la dominación y todavía continuaba sobreviviendo en la conciencia y en la realidad. Sus formas históricas fueron: *1)* La comunidad familiar, cuya importancia había disminuído ciertamente desde hacía mucho tiempo, perdurando sólo en los linajes de la nobleza, a los que pertenecía también el de la dinastía. *2)* La comunidad aldeana y el territorio o comarca, en donde se mantuvo la comunidad territorial, y aunque la comunidad aldeana decayó bajo el señorío feudal al imponerse exclusivamente la nobleza, con todo supo hacer valer frente a la dominación el principio igualitario. *3)* La comunidad urbana, la forma más importante y progresivamente más poderosa de carácter igualitario, en donde echó una de sus raíces, fructificando, el Estado en ciernes; otra raíz se alimentó de la tiranía establecida desde muy pronto en los municipios de Italia. El pensamiento del Estado no le ha sido nunca ajeno el pensamiento de la república, pensamiento igualitario que ha alcanzado gran valor aun dentro del Estado estamental, en primer término en Inglaterra, donde una rebelión conservadora destruyó los gérmenes del absolutismo monárquico que ya se habían desarrollado fuertemente. El Estado fué un nuevo nombre para la unidad de la nación, en cuanto ésta tuvo conciencia de ser ella misma el portavoz y sujeto de su propia unidad, esforzándose por defender y proteger su derecho común y tradicional contra la unidad de la administración, del ejército y de la policía, favorecida por los príncipes y sus hombres de Estado. En las grandes familias —que en Escocia

mantuvieron su constitución tradicional más que en Inglaterra—, en las comunidades aldeanas y en las comunidades urbanas se conservaron, aunque un tanto desfiguradas muchas veces, las formas comunitarias de las estructuras igualitarias de carácter común o colectivo. Con el Estado surgió, o está surgiendo, una gran forma unitaria de lo igualitario que cubre y obscurece a las restantes; como cuerpo social se opone a la sociedad burguesa, y tiene la tendencia a despojarse de la piel monárquica después de haber aprovechado lo que le servía.

CAPITULO II

ORDEN

37. Diferencio las normas sociales en: *1)* orden, *2)* derecho, *3)* moral. Esta división puede ser comprendida por analogía con la división de los seres orgánicos en plantas, animales y hombres. La vida de las plantas o vegetativa también es propia de los seres animales y hasta condiciona las manifestaciones vitales particulares que consideramos más elevadas o diferenciadas. Así, pues, como seres vivos, estos tres grandes géneros no son distintos; las plantas y los animales no son diferenciables en sus grados más bajos, y los seres humanos, como vertebrados, como mamíferos, como mamíferos placentales y, por último, como primates, pertenecen a la serie animal entre la cual sobresalen. Del mismo modo, lo que caracteriza al orden está contenido también en el derecho y en moral, y es parte integrante de su esencia: un querer común de muchos hombres, unidos por él, que se mantiene y subsiste aun en medio del cambio de sus elementos —el hombre individual—, manifestándose así como vida. Si lo que diferencia a un animal de las plantas vale también para los hombres, de la misma manera concebimos la relación de derecho y moral respecto al concepto de orden. Aquellos se destacan de éste porque la voluntad social expresada en ellos reclama validez general y tiene como supuesto previo capacidades humanas especiales dadas por la naturaleza racional del hombre. Por eso la voluntad social en el derecho y en la moral reacciona más

fuerte y sensiblemente sobre las voluntades individuales, que siguen su propia dirección, de lo que sucede en aquellos casos que quedan como restos de un orden cuando se observan las acciones y reacciones del derecho y de la moral.

38. En toda convivencia, y sobre todo en toda cooperación, la necesidad del fin establece por sí misma, esto es, por acuerdo tácito, un orden cualquiera, En toda familia, por ejemplo, el orden de las comidas va unido en un principio al hecho de vivir juntos en un hogar y al fin de alimentar a sus miembros, tanto adultos como niños. Ese fin se modifica, sin embargo, según la actividad que desarrollen los miembros de la familia para subsistir: principalmente, la del hombre y padre de familia, o como se dice hoy, del cabeza de familia, ya se trate de un hombre o de una mujer. En circunstancias sencillas, sobre todo en el campo, lo que le da la pauta a ese hombre es el día: la comida principal se coloca en la mitad del día, cuando después de haber realizado una gran parte de la labor diaria hay que ganar nuevas fuerzas; por eso hay también una comida al principio y otra al final del día, tomándose además algún pequeño bocado entre las comidas principales.

Sociológicamente es curioso el desplazamiento de este orden como resultado de una mayor civilización en las grandes ciudades principalmente, e irradiando de ellas, en países enteros: la comida principal se retrasa cada vez más. La más antigua civilización de la Europa actual, la italiana, es la que más ampliamente ha contribuído a este fenómeno, como lo delata el nombre de la comida principal de la tarde, *pranzo,* que es propiamente el nombre del desayuno* (la palabra inglesa *lunch* o *luncheon* significó,

* Además del italiano, el autor parece haber tenido en cuenta, sobre todo, el francés: *dinner* significa en la vida urbana, como es sabido, la comida de la noche, pero en los campos conserva todavía la significación

probablemente en un principio, sólo un pedazo de pan, mientras que hoy representa efectivamente, una porción abundante de carne). En éste, como en otros aspectos, el orden familiar es a veces muy difícil de sostener, dadas las condiciones de vida de las grandes ciudades. Cuando tanto el padre como la madre tienen cada uno sus puestos de trabapo fuera de la casa —y lo mismo sucede con los hijos e hijas ya crecidos—, la reunión de todos ellos "en el hogar familiar" es muy difícil, y el orden que en otras condiciones parece natural, fácilmente se siente en este caso como un impedimento. Así se desarrolla la tendencia a tomar las comidas en algún restaurante, o por su mayor baratura, en la cantina de la fábrica, cuando no se llevan o se hacen llevar la comida preparada de antemano. Esta forma que ha venido a adoptar la comida del mediodía se hace tanto más necesaria cuanto más aumenta la distancia material entre el domicilio y el lugar del trabajo, produciéndose así una modificación irregular y desordenada de la vida diaria y, sobre todo, de la familiar, pues el padre, y aun a veces la madre, no es visible para los hijos más que los domingos, mientras que ellos, a su vez, viven entregados a la escuela y a la calle o a hogares ajenos. Más importante que el orden de la casa en el hogar aislado es el orden impuesto o establecido por contrato en la casa de vecindad que, como "cuartel de alquiler", reúne en sí muchos hogares, cuya convivencia exterior regula, de la misma manera que el orden de la fábrica regula la colabo-

de comida de medio día. Anteriormente, sin embargo, debió significar (como *pranzo)* el desayuno, puesto que procede de la forma latina *disjejunare.* De este mismo verbo deriva también *dejeuner*, que hoy quiere decir la comida del mediodía. Por eso ha habido que crear una nueva expresión para el desayuno: *petit-dejeuner.*

En español da idea de un desplazamiento semejante, aunque menos pronunciado, la palabra *almuerzo,* que si en la vida rural de ciertas regiones sigue significando el desayuno, en algunas ciudades de España y América es el nombre de la comida de mediodía. (T.)

ración en la empresa. Cuanto más complicada y difícil se hace la convivencia, tanto más aparece en lugar del orden surgido espontáneamente un orden establecido e impuesto: su conservación y restablecimiento en casos dados constituye la tarea profesional de la policía, cuya importancia en la vida actual, orientada cada vez más por la gran ciudad, va creciendo constantemente. Aun cuando aparezca como función del municipio o de otras corporaciones comunales, la policía es, sin embargo, una función esencial del Estado, como ya se reconoció cuando se intentaba caracterizar y limitar al Estado moderno en su primera fase como Estado policía precisamente. Esfuerzo inútil: el Estado policía se ha hecho cada vez no menos, sino más necesario, aunque no haya de volver a prohibir fumar tabaco en la calle o tomar café. El orden policíaco contiene muchas normas particulares de vecindad y cooperación, en el tráfico diario por calles, caminos y plazas, por ejemplo, o en el tráfico comercial, llenando su finalidad especial al evitar accidentes o perjuicios intencionados a los que siempre se inclinan los hombres, unas veces por impulso repentino y otras deliberadamente cuando se les presenta una resistencia cualquiera o surgen discrepancias por relaciones e intereses de cualquier especie. El desarrollo de la actividad policíaca está condicionado por el desarrollo del Estado y en dependencia cada vez más completa respecto a la legislación y al derecho administrativo que esa crea; de ahí que las ordenanzas policíacas, como todas las ordenanzas administrativas, sean sólo admisibles dentro de los límites de la ley, de modo que el ciudadano quede protegido frente a toda extralimitación. Si todavía en 1872 hablaba R. von Mohl de la infundada confusión de conceptos respecto a la actividad policíaca del Estado, considerando el concepto de policía como uno de los más discutidos en todas las ciencias del Estado, desde entonces se ha producido, en Ale-

mania por lo menos, una clarificación de los mismos en el sentido de la superioridad incondicionada del derecho, de acuerdo con la auténtica opinión existente sobre el concepto de "Estado de derecho" tal como desde hace mucho tiempo había conseguido realizarse ejemplarmente en la Gran Bretaña por haberse mantenido allí dicho concepto.

39. Las reglas del orden, las del derecho y las de la moral, están emparentadas en gran parte, se tocan en múltiples aspectos y pasan con frecuencia de una a otra. Todas ellas se apoyan, en último término, en la armonía elemental de la voluntad que yo llamo concordia, y que, siguiendo el ejemplo de Comte, se ha denominado también *consensus,* aunque Comte tenía de él otro concepto. De la concordia, como fuerza conjunta del hábito social —del uso—, surge la *costumbre,* de la misma manera que el hábito individual es una resultante de impulsos, sentimientos e inclinaciones. En la concordia y la costumbre se apoya la tercera gran forma de la voluntad social de carácter comunitario: la religión. Las tres manifestaciones de la voluntad social cooperan en los orígenes y evolución de los tres sistemas de normas sociales. Pero la concordia basta por lo común para el establecimiento de aquellas normas que surgen de relaciones y círculos sociales, aunque muchas de ellas sean también legitimadas por la costumbre y consagradas por la religión. Bien claramente podemos verlo hoy día en las normas que quieren dominar la conducta dentro del círculo de la familia. Así como se comprende por sí mismo que el padre preceda al hijo y le mande, y que el hijo le siga y le obedezca; así como la prohibición de actos de violencia contra sus protectores no debe exhibirse ni inculcarse al niño, porque —a excepción de circunstancias extraordinarias— añadiría a sus sentimientos de dependencia, hábito y deber, el sentimiento de la propia impotencia; así también la costumbre autoriza el orden de estas relaciones haciendo sen-

tir como insólita e imposible una manera de actuar opuesta. Esta manera la considera y estigmatiza también la religión como un atentado contra los dioses o contra la divinidad, amenazándola con penas que fácilmente llegan a ser en la imaginación limitadas o eternas.

Si el orden es la vida general de una entidad social, habrá de extenderse, pues, a todas las clases de entidades. En su forma más simple —forma vegetativa— aparece, como sabemos, en la relación social y en círculo social, que constituye un conjunto de tales relaciones. El orden empieza a adquirir una forma animal en la unidad social. Como tipo ideal de esta unidad hemos considerado al partido. Sobre este mismo tipo puede medirse también al "pueblo" cuando se siente en relación y oposición con otros pueblos, y a una raza, en cuanto se diferencia de otras. Una comunidad *(Gemeinsamkeit)* de voluntad —de voluntad social— no está condicionada por la organización social, ni tampoco por el concepto de cuerpo social. El interés vital común y todo lo que está condicionado por ese interés, produce el apoyo mutuo y hace ver el perjuicio que ocasiona toda contienda cuando es esencial afirmarse y defenderse; de ahí la necesidad de la disciplina, es decir, la evitación de conflictos por la afirmación del orden: anuncio e inculcación de reglas de conducta recíproca y de arbitraje de disputas en tal sentido. Aquí reside la raíz del derecho, en cuanto está condicionado por el juicio: voluntad unitaria y ligadora —ocasionalmente manifestada— con respecto al orden establecido, regla que, o se entiende por sí misma y resulta comprendida sin más, o se siente, piensa y considera como habitual, reconociéndola, por consiguiente, como justa y buena.

De otra clase, y no simplemente empírico, es el orden de un cuerpo social. En él el orden está previsto, la regla se establece de antemano. Hasta el cuerpo social más sen-

cillo y con fines más insignificantes necesita de un estatuto como ley fundamental. En él se declara que quienes se unen formando el cuerpo, saben lo que quieren: tienen, pues, un fin común, necesitando, por consiguiente, determinados medios para lograrlo y la administración de dichos medios. Necesitan de formas en donde expresar su voluntad común: la asamblea general, la junta directiva elegida por aquélla, o el presidente al que pasa el pleno poder de la representación. Quienes pertenecen al cuerpo social están, pues, asociados en una persona capaz de voluntad y de acción, debiendo serlo, por lo menos, en relación con sus miembros. Esta persona tiene que pensar como un hombre individual. Su pensamiento se produce por persuasión, por consejo. Más que lo habitual (que en este caso quizá no existe), lo que quiere es lo justo, lo razonable, en primer término para sí mismo, para el cuerpo social, en la creencia, muchas veces, de que es lo pura y simplemente justo. Sus reglas son normas sociales. La norma general así creada es el estatuto o la ley, aunque sólo sea digna de este último nombre cuando el cuerpo social ha alcanzado la debida dignidad por su grandeza, importancia y poder. Pues es una diferencia cualitativa la existente entre un estatuto que establece reglas de conducta en los asuntos particulares del cuerpo social, de cuya autonomía surge confirmándola, y *la ley*, que da e inculca reglas que abarcan toda la situación social de personas individuales y colectivas, determinando sus deberes y derechos generales en sus relaciones mutuas o en sus relaciones con otras personas. El estatuto coincide con el derecho consuetudinario; derecho consuetudinario y estatutos forman la parte sólida del *derecho popular* en el sentido que le ha dado Jorge Beseler *(Volksrecht und Juristenrecht*, 1843).

CAPITULO III

DERECHO

40. La costumbre es la propia voluntad social que fluye del hábito, del uso y del ejercicio. Efecto de la costumbre es el derecho consuetudinario. El derecho legal es semejante al consuetudinario, y llega a superarlo en el transcurso de una evolución normal; pero la costumbre, como forma más primitiva de la voluntad social, tiene en sí y por sí una importancia infinitamente más amplia y profunda. Pues por su antigüedad, por su inconmensurable pasado, según la opinión corriente, la costumbre es "ley", ley legitimada por un largo período de tiempo, firme como una roca que parece durar imperecederamente: la eterna criatura (así se piensa) del sentimiento del derecho, de la conciencia jurídica, del alma popular, del espíritu del pueblo. Otra cosa muy distinta es la ley en cuanto se legitima al margen de la tradición usual y aun en contra de ella, guiada tan sólo por un propósito razonable, por un *fin:* la ley aparece siempre como algo nuevo, mirando más hacia el futuro que hacia el pasado. Si la ley es dada o forzada por una sola o por unas pocas personas, puede seguramente irritar a todo el resto de la gente, herir su sentimiento del derecho, violentar su conciencia. Si es la expresión de la voluntad de una mayoría, entonces sólo es la minoría por lo menos la que sufre; pero a ella pertenecen posiblemente elementos en quienes reside la fuerza y capaces, por tanto, de hacer valer eficazmente su desaprobación y hasta su desobediencia, y tam-

bién por el mismo peso de sus fundamentos o por surgir circunstancias nuevas pueden producirse otras resistencias, creando un peligro para la ley vigente. Añádase a esto la movilidad y versatilidad de la mayoría, sobre todo cuando se modifica su composición, y más aún cuando la modificación tiene por motivo la entrada de nuevos elementos que no estaban ligados a ella anteriormente. La innovación tiene siempre en contra suya lo habitual, lo tradicional, la costumbre transmitida, el mismo derecho consuetudinario. De ahí que la innovación se presente gustosamente bajo la apariencia de un restablecimiento de lo antiguo, y también el restablecimiento se enfrenta a la innovación, afirmándose como restablecimiento de algo más viejo, con buenas razones o sin ellas.

La innovación, sin embargo, se abre camino hacia el derecho con mejores perspectivas de éxito cuando puede hacer creer y puede valerse de un origen sobrenatural: fenómeno de enorme importancia histórica en todas las relaciones sociales de carácter autoritario, especialmente cuando adquieren supremacía sobre las relaciones igualitarias. El mandar y dar normas, el decidir como un juez a su arbitrio y discreción, aparece en un principio como un derecho del señor o dominador perfectamente comprensible; pero pronto lo habitual adquiere vigencia en los sectores más amplios de la comunidad y eso es lo que, en unión a veces con un modelo anterior, da fuerza al derecho, considerado como producto cooperativo: tal como regía el antecesor (el padre u otro cualquiera), así estaba bien; y si el nuevo señor desagrada es porque no se le parece, porque no actúa como el anterior, resultando todavía más desagradable si hasta entonces fueron tenidos más en cuenta los usos y costumbres. El dominador más encumbrado necesita de una especial legitimación precisamente por ser menos conocido en sus dominios. El lugar de los vivos acaban siempre por ocuparlo los muertos, y

el de las fuerzas visibles, otras invisibles de las que se recela o a quienes se teme. La apelación a los dioses resulta tanto más indispensable cuanto menos autoridad tenga de por sí la persona del dominador, y cuanto más se proponga algo nuevo e inusitado. Si el sujeto de la costumbre y del derecho consuetudinario es el pueblo como totalidad, viene a resultar que su fuerza sobrepasa y limita el poder arbitrario del dominador; por eso éste se alza en seguida en contra suya fortaleciéndose por medio de la religión. Aquella autoridad, sobre todo, de que debe revestirse el juez capacitándole para reformar y superar el derecho consuetudinario por medio de interpretaciones y aun de puras innovaciones, constituye la parte que más eficazmente se apoya en la religión: así sucede de la manera más sencilla cuando la persona del propio juez va acompañada por el brillo del sacerdocio y de la santidad. Y esto es precisamente lo que se observa en las grandes manifestaciones de ciertas culturas cuya vida ha tenido un temprano y considerable desarrollo: entre los hindúes, entre los iranios, y más o menos allí donde el rey tiene la dignidad de juez supremo y por la gracia de Dios de sacerdote, o donde, por lo menos, puede presentarse contando con el apoyo de éste. Hindúes e iranios tienen también de común el que la sabiduría sacerdotal, en donde entra el conocimiento del derecho, era cultivada y propagada en escuelas cuya importancia se basaba en su carácter completamente familiar, esto es, comunitario, participando, por consiguiente, de la santidad natural y legítima que caracteriza a toda relación devota. Que la religión y el derecho han permanecido siempre en estrecho contacto, llegando incluso a identificarse, es un hecho viejo comprobado siempre de nuevo, aunque quizá no se haya manifestado en ninguna parte con tanta evidencia como en la antigua India. "Un rey y un brahmín que ha penetrado profundamente en el Veda, son quienes mantienen el or-

den moral del universo", dice uno de los más antiguos entre los viejos libros jurídicos hindúes. En ninguna otra parte ha existido con tal vigor una dominación sacerdotal que se eleve abierta y explícitamente por encima de sus dioses. En un pasaje del código de Vishnu se dice así: "los dioses son divinidades invisibles, los brahmanes visibles. Los brahmanes sostienen el mundo. Los dioses habitan en el cielo por favor de los brahmanes". La antigua polis, y luego, aunque más vacilante, la poderosa Roma, separaron pronto el derecho de la creencia y del culto divinos. Se dejaron subsistir entre el pueblo todas las supersticiones, ceremonias y ritos —sobre todo los sacrificios—, juntamente con un resto de la dignidad real todavía vigente en tales casos por tradición; pero el juez, en cambio, como funcionario de la república, permaneció muy estrechamente ligado a la voluntad ciudadana fijada en el derecho consuetudinario y en la ley. En sentido muy distinto actuó, por el contrario, el sistema desarrollado en Palestina, el cual dió el más puro desenvolvimiento a las ideas teocráticas del Oriente. Derecho y justicia permanecieron allí sin evolucionar. El derecho se buscaba entre los más viejos, en el rey y preferentemente en los sacerdotes; lo cual significaba, como se dice también en el código de Hammurabí, "llevar la cosa ante Dios". El derecho sacro quedaba así naturalmente por completo en sus manos. Como toda la cultura jurídica en la Europa moderna se ha nutrido de esas dos raíces, derecho romano y judaísmo tardío, de donde brotaron el dogma cristiano y la Iglesia, de ahí que el derecho y la justicia hayan caído en gran medida bajo la influencia eclesiástico-clerical. Hubo, pues, dos derechos: el derecho consuetudinario peculiar de cada pueblo, con toda su abigarrada variedad, pero basado predominantemente en el uso germánico, y el derecho canónico, que se apoya por entero en supuestas relaciones y decisiones del jefe de la Iglesia. El último,

debido al prestigio y a las exigencias de los tribunales eclesiásticos, fué ganando cada vez más terreno dentro del derecho civil, por ejemplo en lo referente al matrimonio, al testamento, al préstamo y al cobro de intereses, que constituía pecado mortal: en todo ello la Iglesia impuso su autoridad moral, sin ser capaz, por otra parte, de impedir la evolución social, en virtud de la cual la secularización de dichas instituciones, de la vida en su totalidad y de la propia Iglesia, progresó irresistiblemente.

41. En este terreno constituye un fenómeno altamente curioso y significativo el derecho natural, concepción de índole especial dentro de las múltiples concepciones existentes sobre el derecho y los derechos, además de las debidas a la clase profesional de los juristas; concepción de carácter filosófico que busca también en el terreno jurídico lo general y lo necesario. La teoría del derecho natural, tal como hoy se suele concebir absolutamente al margen de la teología católica, se ha desarrollado partiendo del derecho natural teológico y escolástico, y al mismo tiempo en contra de él. A este derecho natural moderno le llama Troeltsch derecho natural profano, lo que es exacto por haber roto las ligaduras religiosas; pero nosotros lo denominamos más exactamente racional, en cuanto ha vuelto a adoptar la dirección que existía en él primitivamente desde la filosofía griega y la jurisprudencia romana. La innovación decisiva en este sentido no parte, como se repite siempre, de Grocio, cuya elaboración del derecho internacional hizo época ciertamente, sino de Hobbes: él fué quien dió forma clásica a esta doctrina en la que ha cristalizado desde entonces el pensamiento societario. Hobbes parte del principio de que por naturaleza todo hombre, según sus posibilidades y tendencias, es enemigo de todos los demás a causa del temor recíproco y de la recíproca desconfianza. Por ello el estado natural o primitivo del hombre ha de concebirse como una guerra

de todos contra todos. Esta doctrina suele ser erróneamente interpretada e inexactamente comprendida. En parte, porque su creador sólo paulatinamente se dió cuenta, con plena claridad, del rígido carácter abstracto y esquemático de su teoría, sin renunciar nunca del todo a ponerla en relación con el origen de la moralidad humana partiendo del salvajismo y de la barbarie (origen que fué objeto de muchas discusiones en aquella época, después de haberse realizado las navegaciones alrededor de la tierra). Su concepción queda aclarada más exactamente cuando compara el autor la situación existente entre hombres individuales sin Estado y derecho, con la observada realmente entre Estados individuales independientes. Hobbes sostiene la validez ideal de la ley natural, es decir, de una suma de reglas que se derivan por deducciones exactas del propio interés de los hombres; pero sostiene a su vez el principio de su limitada e insuficiente eficacia por cuanto no existe ninguna fuerza que haga de este derecho natural un derecho positivo y obligue, por consiguiente, a llegar a un estado pacífico. El derecho natural encuentra su culminación cuando se ve impelido por la justa razón a afirmar el Estado, o a crearlo cuando no existe. Aunque pudo haberlo desarrollado, Hobbes no hizo más que señalar su pensamiento de que realmente el derecho internacional tiene sentido por el hecho de valer como forma incompleta de un derecho natural preestatal entre los Estados, es decir, por ser reconocido institucionalmente por éstos, sin que exista un Estado superior (Superestado) al que se reconozca el derecho de resolver litigios legítimamente ni el poder de evitar violencias hostiles, a la manera de una Confederación con superioridad jurídica sobre los Estados miembros. En realidad, como es sabido, estas ideas y tendencias han cobrado vida en la llamada Sociedad de Naciones con el objeto de crear una fuerza colectiva por encima de todos los Estados

soberanos de la tierra. Otras tendencias se dirigen, por lo menos, a unir a la mayor parte de los Estados europeos en una "Paneuropa". La motivación de estas ideas y tendencias puede hacerse literalmente con las mismas expresiones que hace cerca de trescientos años empleó el filósofo inglés para fundar y explicar el paso del estado de naturaleza al estado civil: en el primero, como estado que es de guerra permanente, forzosamente han de surgir aspiraciones a la paz y forzosamente ha de arraigar la idea de que semejante situación, aunque no consista en luchas constantes, no es sino causa de desgracias y miserias; querer conservarlas implica, por tanto, un contrasentido respecto a la suprema ley natural de la propia conservación. Tampoco es suficiente protegerse con alianzas, porque éstas no resisten a los peligros de la discordia, y porque a las alianzas de un lado se oponen las del otro, con lo que subsiste, e incluso aumenta, el peligro de la guerra. Esta sólo puede ser abolida mediante una unión total, unión que implica necesariamente el establecimiento de una magistratura independiente, ilimitada y soberana que debe tener a su disposición el derecho y la fuerza para dar leyes y obligar al cumplimiento de las mismas, decidiendo, por tanto, legalmente los litigios; esto es, tal como ocurre de hecho en los Estados existentes, bien que de manera incompleta (como subrayó Hobbes a menudo, sobre todo en las últimas formas de su teoría), por existir aún un conocimiento demasiado incompleto de la necesidad de estas reglas como postulado de la razón o del derecho natural. Dicho conocimiento lo oscurecen más bien teorías inexactas de las que surgen la guerra civil y la anarquía. Sobre todo, por no reconocerse que la soberanía ha de ser única e indivisible, o dicho con otras palabras, porque no puede existir *contra* ella ningún derecho. Si se admite ese derecho, entonces perdura el estado de naturaleza: como nadie está autorizado para tomar una

última decisión y mucho menos para llevarla a cabo, el derecho de ayuda a sí mismo, que ve en la violencia la última decisión, permanece o reaparece. Todo esto está pensado consecuentemente: sin duda alguna la Sociedad de Naciones debería llegar a un estatuto que emprendiese la erección de un Estado por encima de los demás para hacer que todo lo que la Liga —o un dictador impuesto por ella— acordase en interés de la paz mundial fuera reconocido por ellos, pudiendo romperse así toda eventual resistencia con la misma facilidad y normalidad con que se rompe dentro de un Estado la resistencia de individuos aislados. Pero ni siquiera pertenecen todavía a la Liga de las Naciones dos de los más poderosos Estados de la tierra.

La analogía del derecho internacional con el natural racionalista pertenece al inventario de la mentalidad jusnaturalista: dicha analogía se solía enunciar, como aún se sigue haciendo en algunas exposiciones modernas, con la expresión *Jus naturae et gentium*, en donde *gentes* ha recibido otro significado, a diferencia del antiguo. Kant, que por lo demás desarrolla también su teoría del derecho en estrecha relación con la de Hobbes, presenta el derecho internacional diciendo: su sentido consiste en un Estado considerado como una persona moral frente a otra, viviendo en condiciones de libertad natural y, por tanto, de guerra permanente; tiene, por una parte, el derecho a la guerra... y..., el de obligarse recíprocamente a salir de dicho estado de guerra, dándose de este modo, como objetivo, el establecimiento de una constitución basada en la paz permanente. El hecho diferencial respecto al estado de naturaleza de hombres individuales o de familias consiste únicamente en que el derecho internacional no sólo tiene en cuenta la relación de un Estado frente a otro en bloque, sino también la relación de las personas individuales del uno frente a las del otro Estado y aun frente

a todo él para lo cual tan sólo requiere ciertas determinaciones que se hacen derivar fácilmente del concepto de estado natural. Kant presenta, pues, como elementos del derecho internacional: que los Estados se encuentran por naturaleza en una situación jurídica y, por consiguiente, en un estado de guerra, aun cuando no siempre de guerra y hostilidad verdaderas; que, por lo tanto, es necesaria una Liga de Naciones según la idea de un contrato social original, "no para mezclarse recíprocamente en las discrepancias internas, sino para protegerse mutuamente contra agresiones provenientes de discrepancias exteriores". Kant, ciertamente, añade luego, como cuarto elemento del derecho internacional, que dicha unión no debe contener ningún poder soberano (como en una constitución civil), sino tan sólo una cooperación *(Genossenschaft)* o federalidad; una unión que pueda deshacerse en todo tiempo y sea renovada de cuando en cuando: derecho *in subsidium* de otro derecho original a evitar la caída en un estado de auténtica guerra. Kant lo denomina entre paréntesis un *foedus Amphictyonum,* aludiendo a la confederación, mitad de derecho internacional y mitad de derecho público, de las ciudades griegas. Si hubiese conocido la Confederación alemana de 1815 a 1866, quizá le hubiera parecido la forma adecuada. Hobbes habría desechado tal idea hasta por su simple insuficiencia, y hoy podría referirse con razón al final que tuvo la Confederación alemana y la poderosa guerra civil que poco antes desgarró en dos confederaciones a los Estados "unidos" del otro lado del océano. Con igual severidad enjuiciaría el federalismo que allí se ha restablecido y el del actual Reich alemán, aun después de convertirse la vieja Confederación en un Estado confederado y de haberse modificado un poco su mezcla de federalismo y unitarismo en favor del segundo elemento, o sea de la unidad del Reich.

42. En oposición con el derecho natural societario o racionalista puede tratar de ofrecerse la idea de un derecho natural comunitario: lo que hay que examinar es si para establecer el concepto de causa de derecho cabe concebir otro fundamento fuera del que contrapone mutuamente a las personas individuales como personas aisladas, es decir, como personas que no tienen entre sí ningún derecho común, excepto el de apoyarse en sus propios contratos y acuerdos. De hecho, el pensador queda siempre en libertad de suponer que los hombres, ya se les considere como iguales o como desiguales, se sienten por naturaleza inclinados amistosamente unos hacia otros: que su estado natural no es la guerra de todos contra todos, sino la paz de todos con todos. En realidad, este supuesto era inmanente a la mentalidad medieval que Hobbes y sus continuadores pensaban superar. Normalmente dicha mentalidad se apoyaba en la tesis aristotélica, de que el hombre es por naturaleza un ser político, es decir, destinado a vivir en la polis, o, como se dijo con expresión latina, un *animal sociale.* Hobbes combate expresamente este punto de vista: en el escrito que más profunda influencia ha ejercido en la literatura política universal *(De Cive)* trata de contradecir expresamente dicha expresión, enseñando que el hombre en su trato con los demás hombres no busca otra cosa que provecho y honor. Claro está que unos necesitan de la ayuda de otros, pero siempre que puede, el hombre a lo que aspira es a dominar sobre otros más que a unirse con ellos: sólo el temor mutuo da origen a sociedades grandes y duraderas. La causa del temor recíproco reside, por una parte, en la igualdad natural de los hombres y, por otra, en su mutua inclinación a molestarse. Resulta, sin embargo, curioso que en la gran exposición ulterior de su teoría (en *Leviatan*) no haya vuelto Hobbes a esta fundamentación, sino que siguiendo de manera más consecuente sus teorías psicológicas, haya

admitido junto a las tres causas principales de conflicto (*1*, mutua concurrencia; *2*, desconfianza, y *3*, vanidad), tres afectos que hacen inclinarse a la paz (*A*, el temor a la muerte; *B*, la aspiración a la vida confortable y a las cosas necesarias para ella, y *C*, la esperanza de alcanzarlas mediante la aplicación). Hobbes buscaba aquí también un paso verosímil del estado de naturaleza al Estado social, aunque sin aceptar una natural benevolencia del hombre para con el hombre: a éste se le presenta como simplemente egoísta. Ahora bien, se puede establecer asimismo la hipótesis opuesta, la del natural *altruísmo*, y partiendo de ella desarrollar un sistema de normas sociales como derecho natural. Esto significaría que en toda relación social apoyada en la inclinación recíproca y en el sentimiento del deber que tiene su raíz en ella se da el germen de un derecho objetivo, y que este germen crece bajo circunstancias favorables de la vida, evolucionando luego hacia el derecho. La fuente de vida efectivamente observable en las relaciones comunitarias, con una forma más autoritaria o más igualitaria, debería constituir el punto de partida para la hipótesis expuesta, en el sentido de suponer, aunque en forma muy escueta, una inclinación natural del hombre hacia el hombre que hiciera por lo menos probable una actitud no hostil, esto es, una recíproca tolerancia y una disposición pacífica, mientras no entraran en juego causas particulares de hostilidad y violencia. Aquí habría también un germen de derecho, con muchas menos oportunidades, sin embargo, de crecimiento y desarrollo, porque lo ahogarían más fácilmente los motivos de orientación opuesta. Pero entre estos límites —la intimidad de unos pocos entre sí y la débil simpatía mutua de todos— se mueven diversos gérmenes de comunidad más o menos capaces de vida: un derecho objetivo que se desarrollara partiendo de ellos habría que denominarlo

derecho natural comunitario. Pero, ¿cómo resultaría constituído semejante derecho?

En primer lugar, no diferenciaría ni separaría tanto los derechos subjetivos de los deberes, como sucede forzosamente en las relaciones societarias, en donde el derecho contractual opone al derecho subjetivo o exigencia de una de las partes el deber u obligación de la otra. Con el derecho se daría inmediatamente el deber: con el derecho de dominación, el deber jurídico de usarlo en bien de los dominados; con el deber de la obediencia, la justa exigencia de protección y ayuda. Esa reciprocidad y unidad de derecho y deber actuaría más claramente aún como fuerza comunitaria dentro de las relaciones igualitarias: los derechos y deberes basados en ellas surgirían por igual y de manera única de la recíproca benevolencia y de la necesidad de co-operación. Derecho objetivo como sistema de normas sociales significaría en tal caso que las reglas se reconocen como naturales y necesarias y que, por lo tanto, aquella forma de dominación, que reclama validez en su carácter judicial, habría de discernirlas y de aplicarlas en sus decisiones.

Este derecho natural establecería el principio supremo de que los hombres, en su condición de hombres racionales, están unidos mutuamente en círculos, unidades y cuerpos sociales más o menos amplios para protegerse y para defenderse; que todos, pues, responden por uno, y cada uno por todos. Cada cual estaría en su debido sitio y tendría los derechos y deberes inherentes a su puesto; a todos les sería dado un derecho natural, no sólo a la existencia, sino a co-operar, con el deber correspondiente.

Una ordenación semejante de la convivencia habrá de establecerse de manera más pura y perfecta, por más fácil, en los círculos más reducidos, principalmente en la familia: de ahí que como derecho privado habría de figurar a la cabeza el derecho matrimonial y familiar y, en

consecuencia, el derecho hereditario en cuanto fuese reconocido como natural y justo. Se incluirían los derechos sobre cosas: sólo que habría una propiedad común, y en lo posible habría que suponer también un uso y disfrute común de la cosa como derecho natural comunitario. Tal posesión común podría extenderse igualmente a círculos y cuerpos sociales más amplios para objetos esenciales e importantes. El derecho de propiedad continuaría siendo necesario y natural, siempre que los hombres que conviven y co-operan estuviesen mutuamente dispuestos y decididos, por sentimiento y por convicción, a hacer reinar entre ellos el derecho, no apeteciendo más ni otra cosa para sí que lo que le correspondiera a cada uno, si es que le fué otorgado lo debido según las reglas reconocidas por él. Así pues, una nación que quisiera aparecer como una gran familia, como un pueblo único de hermanos, tendría que someterse al derecho natural que instituye como propiedad comunitaria la propiedad de los campos y la de otros elementos esenciales y necesarios para la convivencia pacífica, de tal suerte que sólo se dispusiera de ellos y se determinara su uso y goce según las reglas reconocidas y consideradas como jurídicamente justas. Ello habría de reconocerse como un derecho natural tanto más cuanto que la nación, o como se quiera llamar a la nutrida unidad o cuerpo social compuesto de numerosas familias, se vería obligada a defenderse a sí misma y a defender su tierra contra toda agresión, a pesar de la benevolencia que sintiera por sus vecinos o por otros seres humanos.

Fuera de la tierra hay también otros objetos que podrían ser administrados y empleados comunitariamente como medios al servicio de la vida y de la acción común, como instrumentos de trabajo; de tal suerte que aun los grupos más pequeños, municipios, familias, y hasta los individuos, sólo pudieran tener sobre ellos una posesión condicionada y revocable. Esto supondría que todo el

trabajo de un conjunto unificado, de una nación, por ejemplo, estaría sometido a una regulación adecuada que sirviese al bien general, no a la ganancia de nadie, teniendo por finalidad dividir el rendimiento común de todo el trabajo en forma tal que estuviera de acuerdo con el derecho natural comunitario. El principio más sencillo de división es la igualdad justa, la cual se convierte naturalmente en proporcionalidad de la fuerza de los hechos, o sea que tiene que adaptarse a las desigualdades reales establecidas por el rendimiento y por la capacidad. Por consiguiente, el derecho natural comunitario, como el societario, se basaría, por su naturaleza, en los conceptos de una prudencia o sabiduría admitida como válida, la cual exigiría una dominación y superación de sí mismo, cualquiera que fuese su motivación, en favor de una idea que sería reconocida por la comunidad como sirviendo en último término al verdadero bien y salud propios. Esta idea, en su aplicación al trato, al ordenamiento pacífico de relaciones entre hombres y hombres y entre hombres y cosas, se presenta como la idea de la justicia, idea inseparable del derecho natural. Para el derecho natural societario, en cambio, la justicia, la honradez es, según la diferenciación aristotélica, justicia conmutativa. Por el contrario, en el derecho natural comunitario predomina la justicia distributiva, la del reparto dentro del acuerdo existente sobre la posesión y goce comunes. La sentencia "a cada cual lo suyo" significa allí que todo miembro de la sociedad debe conservar lo que ha adquirido, a menos que lo haya conseguido de manera deshonesta. Aquí en cambio —para la justicia distributiva— significa que todo miembro de una comunidad sólo puede y debe adquirir para él lo que le ha sido asignado de acuerdo con el derecho y la equidad.

En la diferenciación de una y otra idea del derecho natural es, pues, característica su relación con los concep-

tos morales, tal como se presentan precisamente en la diversa validez del concepto de justicia. Mientras por una parte la justicia conmutativa se presenta, por decirlo así, desde fuera en las relaciones societarias, bastándole las condiciones de la voluntad armónica y el justo conocimiento de la utilidad de los contratos, esto es, la negación de las tendencias a la violencia y al engaño, la justicia distributiva, por el contrario, se refiere a los objetos mismos, siendo al mismo tiempo condición previa de la vida de la comunidad. A esta diferencia corresponde en general la relación de moral y derecho en una y otra concepción. El derecho natural societario no tiene más relación con la moral que la de ceder a ésta la facultad de juzgar de acuerdo con sus normas la actuación de los sujetos, y la de los propios jueces en cuanto tienen que ser justos. Pero el derecho mismo no quiere ser moral. Sólo quiere ser útil, esto es, apropiado para un fin. Este fin es un fin pacífico, no violento, pero no un buen fin, no una convivencia llena de benevolencia y de deseos de ayuda recíproca. Esto es, sin embargo, lo que requiere precisamente la idea del derecho natural comunitario. Mezcla la moral con el derecho, pero subordina necesariamente el derecho a la moral. El derecho se convierte en órgano de un espíritu de dominio de sí mismo y de limitación del hombre individual; de ahí, por consiguiente, la educación para capacitarlo y el ejercicio en el uso de las virtudes que una buena convivencia exige.

La evolución de la teoría racionalista del derecho natural ha representado realmente la separación del derecho y la moral; de ahí la significativa evolución de un derecho imitado de aquel derecho natural con exclusión de los elementos morales que hasta ahora estaban contenidos en él. Observemos en este aspecto tan sólo la teoría. Todavía Hobbes había equiparado casi completamente el derecho natural con la moral, hasta el punto de que según

él, en el estado civil es al individuo —dentro de la esfera de libertad que le fué concedida por el Estado como medio para su propia conservación— a quien le incumbe emplear las reglas de esa moral de honradez y dirigirse por ellas, de la misma manera que el poseedor del poder político ha de formar el derecho positivo de acuerdo precisamente con dichas reglas. En cambio, Cristian Tomasio, de acuerdo con Pufendorf (quien en esta cuestión trataba de mediar entre la teoría de Hobbes y la de Grocio, que partía aún de la sociabilidad natural del hombre) tuvo una visión clara y tajante de la cuestión al dividir la esfera total de *lo que debe ser* en las esferas de lo *justum*, de lo *honestum* y del *decorum*. Este punto de vista fué el predominante en la doctrina alemana del derecho natural. En el mismo sentido los filósofos Kant y Fichte separaron rígidamente el derecho y la moral. Y es Fichte, precisamente, sucesor de Kant por otra parte, aunque dudoso discípulo, el que ha precedido en esta cuestión. En él la división es más radical. Fichte no quiere en absoluto que ninguna relación jurídica se funde moralmente —por ejemplo, el mantener la palabra dada por deber moral— y pide a la teoría del derecho que dé los medios necesarios en virtud de los cuales se mantenga la legalidad, aunque deban desaparecer por completo la fidelidad y la fe. Con ello el derecho ignora la moralidad, mientras que la moralidad llega a anular al derecho, porque para el hombre completamente moral no existe ninguna ley que pueda obligarle. En Kant se hace más eficaz esta doctrina. Kant diferencia la idea de legislación, según la esencia más general, en: *1)* ética, la cual hace de una acción deber y de este deber móvil; *2)* aquélla cuyo móvil no está incluído en la ley, con lo que se admite también otro móvil que el del propio deber: el móvil jurídico. En el mismo sentido diferencia la moralidad de la legalidad de las acciones. Kant acude igualmente al ejemplo del contrato. La

legislación de todos los deberes no ha de estar siempre contenida en la ética, aunque los deberes mismos pertenecen a la ética. Si ésta ordena, por ejemplo, que el compromiso adquirido en un contrato debe ser cumplido, aun cuando la otra parte no pueda obligar a ello, lo que sucede únicamente es que la ética acepta como datos, de la teoría del derecho, la ley *pacta sunt servanda* y el deber correspondiente. "No es ningún deber virtuoso el mantener promesa, sino un deber jurídico a cuyo cumplimiento se puede estar obligado". Esta última característica ha sido señalada como diferencial del derecho antes de Kant, después de él, y recientemente de nuevo por Stammler. Mientras invocando antiguos conceptos del derecho se discute que ésa sea una característica esencial, nadie niega, por otra parte, que caracterice decisivamente la realidad del derecho positivo actual condicionada simplemente por el poder del Estado. En este aspecto, el derecho positivo representa al mismo tiempo la separación del derecho y la moral: las reglas jurídicas pueden imponerse coercitivamente, pero no las de la moral. Esta separación ha de señalarse como característica de la evolución jurídica moderna, aunque no se haya realizado de un modo general. Tampoco debe perderse de vista que la moralidad positiva, es decir, la opinión pública orientada societaria o comunitariamente, no prescinde por su parte de los medios necesarios para imponer sus exigencias y juicios, castigando toda violación de los mismos; el Estado, por el contrario, ha llegado a ser cada vez más lo que fué en el concepto de la más joven escuela del derecho natural: *el poseedor de todos los derechos coercitivos.*

Nota: La exclusión de los intentos encaminados a hacer entrar en el derecho acciones que desagradan moralmente y provocan indignación por motivos religiosos o éticos, aparece claramente, sobre todo, en el derecho penal. En Alemania, el derecho penal común, que ha estado

vigente en muchos territorios hasta 1871, amenazaba todavía con penalidad jurídica los actos deshonestos, así como la blasfemia y el juramento. En Sajonia Hannover y Anhalt se llegaban a prohibir y castigar los excesos en la bebida, prohibición que figuraba también con menores consecuencias en las ordenanzas policíacas del siglo XVI. El derecho penal contemporáneo profesa, por el contrario, el principio de hacer sólo punible la malévola o desidiosa lesión del derecho de otro y de los bienes jurídicos generales. Y, sin embargo, todavía quedan en él restos de las tendencias anteriores, unas veces bajo faltas contra la moralidad, otras bajo acciones punibles que son castigadas como infracciones con multas o detención; el código alemán, por ejemplo, en el párrafo 366, número 2, se refiere a "quien en ciudades o pueblos viaje o cabalgue excesivamente de prisa o conduzca caballos o cabalgue con riesgo común en calles públicas o plazas de ciudades o pueblos". Otra cosa son los delitos perseguibles a instancia de parte que dejan abierto el camino a una indignación que se considera moralmente justificada, apelando al poder del Estado para proceder penalmente contra modos de actuar que sólo pueden considerarse punibles a causa de su repulsividad moral: a esta clase pertenece el adulterio, que se castiga con prisión de hasta seis meses para el cónyuge culpable y su cómplice, después de haberse disuelto el matrimonio por esa causa; el cónyuge inocente tiene, sin embargo, que haber presentado una demanda. De la autorización de aplicar tales penas se hace uso muy raramente.

43. Fácil es de reconocer que la idea del derecho natural comunitario lleva implícita una tendencia a abolir la separación entre derecho y moral, cerrando el vacío abierto entre ellos. Podemos verlo prácticamente cuando, partiendo del movimiento obrero, se levanta contra las capas dirigentes de la sociedad actual la acusación de que

todo el derecho privado moderno sirve casi exclusivamente a los intereses de los terratenientes y capitalistas y no al verdadero bien del pueblo, o por lo menos muy limitadamente, siendo así que los desposeídos tienen también su derecho privado y están en condiciones de hacerlo valer amigablemente o apelando al juez. A la ordenación social contemporánea se opone la idea de otra ordenación en donde todo colaborador en el proceso del trabajo social y en los procesos secundarios del comercio, del arte y de la ciencia, tenga, por el hecho precisamente de ser al mismo tiempo un ciudadano, su participación en la masa total del suelo y de todas las demás propiedades nacionales, es decir, de los medios de trabajo. No una participación de índole real, sino completamente ideal e indirecta tan pronto como el Estado, la nueva sociedad o como quiera que se llame a ese gran conjunto, sea y se convierta en el único verdadero propietario de aquel substracto, de tal manera que todos los ciudadanos adquieran respecto a él una relación más parecida a la del funcionario actual que a la del obrero asalariado: pero no del funcionario como servidor del Estado, sino como parte integrante, como componente del mismo. Existe la creencia de que por este medio se restablecería la justicia menoscabada al separarse del trabajo los instrumentos del mismo y al acumularse la riqueza nacional en las manos de un pequeño número en donde hay muchos que no son obreros sino ociosos capitanes de fortuna. La crítica de la propiedad y del actual orden social que tan fuertemente se agudizó a lo largo del siglo XIX, ha tenido siempre un carácter moralizador, aun cuando Carlos Marx, en el prólogo al primer volumen de su famosa obra, se disculpase por no trazar con colores rosados las figuras de los capitalistas y terratenientes; pues concibiendo el desarrollo de la organización social económica como un proceso de historia natural estaba muy lejos de hacer responsables a hombres aislados de

unas relaciones de las que no eran sino simples criaturas sociales, por mucho que pudieran elevarse sobre ellas subjetivamente. En Alemania se debe en gran parte al influjo del marxismo el que dicha tendencia moralizante haya pasado a un último plano frente a una paciente resignación, pudiéramos decir, provocada por la confianza existente en los paulatinos efectos de los propios procesos económicos y en la necesaria y natural elevación de la clase obrera. Pero ha habido también causas externas que contribuyeron a que en el Imperio alemán despertaran una atención relativamente pequeña los preparativos de la gran codificación del derecho privado que bajo el nombre de código civil entró en vigor al terminar el siglo. Y, sin embargo, fué allí precisamente donde el orden de cosas existente y cada vez más arraigado de la sociedad actual hizo que su Estado confirmara y legitimara su naturalidad y necesidad, por decirlo así, como ordenación jurídica legal; añadiéndose luego en el mismo sentido que se quería rendir testimonio expreso de que el pueblo alemán sigue creyendo firmemente en el matrimonio, en la propiedad privada, en el derecho hereditario como fundamentos de nuestro orden cultural para bien de todo el pueblo. Característica es en este respecto la equiparación pura y simple de la propiedad privada y el derecho hereditario con el matrimonio, aunque el matrimonio sea efectivamente un asunto que afecta a todos los ciudadanos y ciudadanas, al paso que la propiedad privada y el derecho hereditario tienen en cambio, para la gran mayoría, una importancia nula.

El primer proyecto de código civil tropezó ciertamente con numerosas y duras críticas. Pero en su mayor parte estaban orientadas más bien hacia el pasado que hacia el futuro, es decir, que se dirigían contra el espíritu del código por demasiado moderno, o como se decía, con la expresión predilecta de entonces, por individualista. Por

estar hecho dentro del espíritu del derecho romano, se le contrapuso el derecho germánico nativo. Otto Gierke fué quien más se lamentó de que la armazón interna de aquel edificio procediera de los talleres del pensamiento de una doctrina románica inalterada en su esencia por el espíritu jurídico germánico: pues en el derecho privado romano —y en ello radica su más íntima oposición respecto al germánico— se ha eliminado el concepto de comunidad (no hay que excluir la idea de que en esta expresión del famoso jurista haya influído nuestro estudio *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887). Gierke plantea la cuestión de si por lo menos existe en el proyecto algo así como una latente tendencia social, pensando que esto es lo que cabría esperar en una época en donde el cuerpo social está agitado por movimientos internos cuya progresión puede ser decisiva para el ser o no ser de nuestra cultura. Ahora bien, si allí se encuentra alguna tendencia social, será en todo caso la tendencia hostil a la comunidad en pro del fortalecimiento del fuerte contra el débil; dirección en verdad antisocial, con la que tan decididamente ha roto la nueva legislación alemana. En este sentido hace Gierke el examen de todo el sistema y de las diferentes partes del proyecto. Las objeciones más fuertes las provocan las grandes instituciones, entre las cuales se destaca la propiedad como la más importante del derecho privado. En aquel primer proyecto de código se dice que el propietario, mientras no existan limitaciones fundadas en la ley o en el derecho de un tercero, tiene la facultad de proceder con las cosas y disponer de ellas excluyendo toda otra limitación, según su arbitrio *(nach Willkuer)*. En la comisió n del Reichstag para la segunda lectura se señaló expresamente esta determinación como la más adecuada para el contenido positivo de la propiedad, considerando acertado que el orden jurídico, independientemente de leyes y derechos de tercero, no imponga ninguna limita-

ción a la voluntad del propietario. La expresión "a su arbitrio" produjo, sin embargo, reiterada repugnancia por cuanto podía contener el reconocimiento de que el propietario, en el uso de las cosas, puede librarse también de todas las limitaciones establecidas por las exigencias de la moralidad; dicha repugnancia podía evitarse poniendo en cambio la expresión "a discreción" *(nach Belieben)*. Así ocurrió efectivamente, quedando con ello una interesante muestra de la mentalidad jurídica de la época. Gierke censura especialmente que en el código no se diga una palabra de las limitaciones legales e interiormente necesarias, como él dice abiertamente, de la propiedad rústica, que su contenido se equipare, en consecuencia, con el de la propiedad en general y que ambas se extiendan hasta el exclusivo y absoluto dominio sobre la cosa real. Asimismo, siguiendo el principio de la libertad de contratación, se ha introducido casi sin reserva lo "individualista" (léase, societario): la observación hecha por un jurisconsulto socialista sobre la suma falta de decoro de un proyecto que despacha con ocho parágrafos todo el contrato de salario, contiene una amarga verdad. La protección de la personalidad cae fuera del horizonte de un orden de derecho privado puro: "Las relaciones de servicios motivan el ingreso en una comunidad doméstica, en una asociación profesional, en un organismo industrial o mercantil, en uno de esos conjuntos que han adquirido modernamente tal desarrollo, como asociaciones de dominación, que en verdad penetran la sociedad industrial contemporánea. Pues bien, el código civil ignora por completo que todo esto tiene que producir forzosamente peculiares obligaciones recíprocas de contenido moral y social". Y ante esta laguna no constituye ninguna compensación el que en las motivaciones del proyecto se aluda al derecho comercial e industrial contenido en artículos especiales, al derecho de servidumbre, al de pastoreo y a

algunos otros. La mentalidad representada por Gierke nos ofrece una curiosa arma de dos filos; pues por una parte vitupera el carácter capitalista del auténtico derecho privado presentado en el proyecto y, por otra, el hecho de que el código lleve demasiado lejos la uniformidad del derecho privado, el principio de abstracta igualdad jurídica: es decir, que se querían ver conservados los restos del derecho feudal. El proyecto guarda silencio acerca del derecho familiar de la alta nobleza. Hasta parece que la ley introductoria quiere poner en estado de extinción el derecho particular de las familias señoriales y de la antigua nobleza imperial, autorizando a los Estados a hacer desaparecer por completo dicho derecho autonómico. "El Imperio alemán, sin embargo, cumpliría un honroso deber si recogiera la herencia del antiguo Imperio y de la Confederación alemana y asegurara mediante un reconocimiento legal la persistencia de los derechos especiales de la alta nobleza, históricamente adquiridos!"

Todas las críticas que además de Gierke hicieron contra el proyecto una serie de juristas, entre los que descuella Endemann, tuvieron por resultado que en el segundo proyecto y en la redacción definitiva, modificada por algunos acuerdos del Reichstag, fuese declarado inadmisible en el párrafo 226 *(Schikaneverbot)* el ejercicio de un derecho (la expresión "derecho" se puso en lugar de la más limitada de "propiedad"), cuando sólo tuviera la finalidad de añadir nuevos perjuicios. En el mismo sentido se estableció en el parágrafo 826 el deber de la compensación cuando alguien ocasiona daños a otro premeditadamente de manera contraria a las buenas costumbres (léase, a la moral), no teniéndose en cuenta por consiguiente la cuestión del ejercicio del derecho o de la falta de justificación. La excepción general de dolo se había rechazado en la motivación del primer proyecto como impracticable y desaconsejable. Contra la *exceptio doli generalis* se objeta en

las actas de la segunda lectura, considerando que con ella se coloca el sentimiento subjetivo del juez en lugar de una sólida norma jurídica, borrándose, por tanto, los límites existentes entre derecho y moral. En verdad, ante un caso concreto siempre existió una cierta lucha entre la aplicación exigida al juez de una norma de derecho establecida y el enjuiciamiento más libre de la singularidad de dicho caso: por eso se ha llegado a la introducción del concepto de equidad a diferencia del de justicia. Y este concepto, tanto en el derecho romano como en el inglés (aunque éste sea de todos los derechos germánicos el que ha experimentado menor influencia del derecho imperial romano) ha desempeñado un papel de extraordinaria importancia que está en conexión estrecha y relación íntima con el derecho natural racionalista.

44. La agrupación corriente de las palabras *aequum et bonum* recuerda que, en ese caso, siguiendo la tendencia primitiva, lo mismo que en el caso de aplicación del derecho natural, se trata de una corrección del derecho por la moral. De allí salió, sin embargo, mediante el edicto del pretor un derecho modificado que se había hecho necesario por razón del creciente tráfico comercial de los ciudadanos romanos con los extranjeros y de éstos entre sí: el derecho a un intercambio más libre de mercancías y dinero, o sea un derecho urbano que paulatinamente fué arrinconando al pesado derecho campesino anterior. El procedimiento de la *equity* inglesa se ha convertido del mismo modo en un sistema jurídico especial, constituído formal y técnicamente como el antiguo *Common Law.* En este caso también se trataba de simplificar la relación comercial y de hacerla más libre. Primeramente el canciller, interviniendo en nombre del rey como jefe del ejecutivo, obtuvo la facultad de ordenar a las partes que no se dirigieran al juez o que no hicieran ningún uso de la sentencia judicial: se trataba, pues, en realidad de un tribu-

nal regio especial. Luego, por medio de nuevas leyes, el canciller se convirtió formalmente en juez, adquiriendo vigor el principio de que ante una contradicción entre *equity* y *Common Law*, la primera debía tener preferencia. En este aspecto desempeñó también pronto un papel decisivo el concepto de derecho natural, pero comprendiéndolo todavía en un doble sentido: por una parte, en su condición de derecho divino —según era concebido de acuerdo con el derecho canónico—, debía dar vigencia a las reglas de la moral; por otra, el derecho adecuado no podía estar dirigido sino por la razón, en el sentido de la utilidad. Lo cual no solamente se hizo notar en la *equity*, donde se apelaba más bien a la caridad y al derecho divino de la Iglesia (por lo menos en los tiempos anteriores a la Reforma, cuando el canciller era normalmente un religioso de alta jerarquía), sino también de manera bien característica en el derecho mercantil. "Para el claro reconocimiento inglés del derecho natural hay que considerar aquel derecho y aquella jurisprudencia que llevan de manera expresa un rasgo de *cosmopolitismo*, preferentemente el derecho mercantil. Este fué siempre entendido como fundado en la razón y en la adecuación, según lo atestigua la práctica mercantil. Ya en el año de 1473 el canciller de Eduardo IV, ante un caso de robo muy importante en donde un transportador había violado la carga, determinó que las cosas de comerciantes extranjeros debían resolverse según derecho natural en la *Chancery*, y ya entonces se llamó a esto, en lengua medio francesa, una apelación al derecho mercantil *qu'est loy universal par tout le monde*. Observa igualmente Sir F. Pollock, a quien debemos estos datos, que la *Law Merchant* contuvo el expreso reconocimiento del derecho natural, siendo invocado ya por el partido de York en la controversia dinástica del Parlamento, donde hubo de valer como argumento político contra argumentos jurídicos formales. Entre los reproches

de Gierke al código civil no es el menor el que le dirige por estar pensado completamente en cosmopolita. De hecho, las necesidades del gran tráfico comercial, que en estadios anteriores a la formación del derecho nacional eran naturalmente débiles (fuera de las ciudades del norte de Italia y de Inglaterra, donde el comercio marítimo desempeñaba ya un gran papel), han adquirido recientemente tan grande preponderancia que Sohm caracteriza al código civil alemán considerándolo como un derecho del comerciante en oposición con el derecho del campesino antes predominante.

45. En un trabajo que compuso poco antes de morir, Gierke ha discutido todavía a fondo la relación entre derecho y moralidad, fundándose en que en el código civil alemán las referencias a la ley moral desempeñan un papel más importante que en la mayoría de los códigos anteriores. A este propósito indica que en el derecho matrimonial las consecuencias jurídicas van ligadas repetidas veces y de manera expresa a la conducta moral. Encuentra igualmente fomento de la moralidad entre las obligaciones contraídas en virtud de principios coercitivos de derecho con motivo de la conclusión de contratos de servicio. El código civil une, además, consecuencias jurídicas al cumplimiento de un deber moral, entre otras en las disposiciones que se refieren a la buena fe, las cuales han adquirido considerable incremento e importancia en la vida jurídica. Por lo demás, Gierke, que escribía aún (1917) lleno de grandes esperanzas sobre el resultado de la guerra, quiere armonizar las tendencias de la ley jurídica y de la ley moral, y trazar sus límites exigiendo la moral no solamente por ser moral sino por reclamarlo al mismo tiempo la justicia, y prohibiendo lo inmoral sólo cuando se siente como injusto. En relación con este problema alude al llamado movimiento del derecho libre, considerando que en efecto la jurisprudencia tiene que ac-

tuar en este campo creadoramente. Gierke niega que exista algo análogo en el concepto de equidad, a la que se refiere reiteradas veces el código civil. Yo pienso, sin embargo, que no se debe perder de vista la conexión de la jurisprudencia libre y de la que llaman los ingleses *judge-made law* con la idea de equidad, ni la existente entre esta idea y el principio fundamental del derecho natural. En ella siempre se hará visible algo así como una elevación de la moral sobre el derecho: el juez, o bien se atiene a su sentimiento jurídico, lo que constituye en sí un sentimiento moral, o bien apela a lo que considera, en su opinión, como el derecho verdadero o justo para el caso dado, coincidiendo así el concepto de equidad con el fallo. Aunque de ello resulte un nuevo sistema de derecho, para el juez siempre se vuelven a abrir nuevos campos de acción dentro de los cuales puede hacer efectivos sus sentimientos o ideas sobre la equidad y sobre la libre justificación del derecho según móviles éticos. Ese campo de acción sigue existiendo hoy, después de abrirse paso las reglas fundamentales del derecho natural racionalista en forma de normas societarias, después de haberse admitido los principios de libertad e igualdad, y sobre todo los de libertad de la propiedad y libertad de contratación. Hedemann señaló en una conferencia (1924) que el Tribunal del Reich ha hecho valer lo siguiente: cuando entra en juego la existencia de un hombre, la ley moral reclama que el juez del Estado someta a examen la posibilidad de excluir a una persona por una asociación, es decir, que puede intervenir en la autonomía de dicha asociación. Hedemann no recata las graves dificultades que toda apreciación o juicio libre lleva consigo, sobre todo cuando el juez es elegido como representante de una capa social determinada, como sucede en los tribunales industriales y comerciales, jurados de conciliación, etc., donde la imparcialidad que se espera del juez está viciada por la creencia

de que ha sido elegido precisamente como representante de su capa social. Existe además la posible supeditación a influencias religiosas, sentimentales, literarias, técnico-profesionales, pudiendo difícilmente sustraerse el juez a todas estas especies de dependencia, aunque quede espacio suficiente para el desenvolvimiento de su libre personalidad interior, y esta libertad sirva tanto al perfeccionamiento del derecho como a su trabazón y consistencia. Fácilmente se echa de ver que estamos aquí en presencia de un problema difícil. La situación jurídica actual señala una nueva y muy diferente contradicción entre el derecho privado vigente y las aspiraciones de una gran masa que sufre y pide equidad; aspiraciones que sólo pueden ser satisfechas por una nueva y sistemática legislación orientada hacia un orden social de formas socialistas.

Los principios del derecho privado general existentes en el código civil alemán sufrieron una profunda transformación antes y después de su introducción, unas veces por jurisprudencia, y otras, las más, por vía legislativa. El concepto general hasta ahora predominante que equipara la relación de trabajo a toda otra relación de contrato bilateral, especialmente al de arrendamiento urbano, ha perdido su validez casi por completo. El libre contrato de trabajo se ha desarrollado parcialmente en el mismo sentido que otros contratos de la vida comercial, o sea que de individual que era se ha convertido en un contrato colectivo entre asociaciones formadas propiamente con ese fin, después de haberse superado los obstáculos que en este respecto, por motivos políticos sobre todo, se oponían a la coalición de los obreros. Por otra parte, además, a la libertad de contratación se le han puesto una serie de barreras legales dirigidas primeramente contra el empleo de niños y mujeres, luego contra la índole de ocupación de los adolescentes, y por último contra los contratos de los patrones con hombres adultos. Todo ello ha sido el

resultado de largos y difíciles conflictos internos de carácter literario, político y parlamentario; de luchas interiores que todavía hoy subsisten para la implantación legal de la jornada de ocho horas. Los esfuerzos y luchas de esta índole y las tendencias de la legislación son internacionales. Hace ya cincuenta años el influyente filósofo inglés Thomas Hill Green consignaba el hecho de que en Inglaterra, después que un fuerte movimiento de reforma trató de lograr la completa libertad de contratación, en época reciente, sobre todo a partir del parlamento de 1868, de carácter más democrático, se ha introducido cada vez más un gran sistema de obstáculos para la contratación libre, no sólo por parte de la legislación social política, sino por parte de la pedagógica; y aunque políticamente liberal, Green no negaba en modo alguno su aprobación a tales innovaciones. La idea alcanzó su punto culminante después de la guerra mundial, teniendo por consecuencia que en el otoño de 1919 se reuniera en Wáshington una conferencia internacional del trabajo en donde estaban representados cuarenta Estados, y se tomara una resolución en favor de la jornada de ocho horas: resolución que ciertamente sólo ha sido ratificada hasta ahora por unos cuantos Estados. Precisamente en los Estados Unidos de América, en donde se celebró la conferencia, la legislación social es de lo más retrasado que hay. Ni siquiera depende de la Unión, sino de cada uno de los Estados, y en éstos su desarrollo es tan débil que sólo en muy pocos ha alcanzado un nivel tolerable. En Europa, por el contrario, se ha observado recientemente, con motivo sobre todo de las experiencias recogidas en las deliberaciones de la Oficina Internacional del Trabajo, que las concepciones sobre lo que se reconoce como necesario o por lo menos como adecuado socialmente son muy iguales en el campo internacional. Claro está que los principios de la justicia social se exponen y se comprenden en cada

país diversamente. Y que no siempre es decisiva tampoco la idea de la justicia y de la igualdad en favor de la clase obrera: en Inglaterra, especialmente, la salubridad pública, la educación y las consideraciones respecto a la moral pública han contribuído y todavía se toman hoy en cuenta para fundamentar las innovaciones del derecho de trabajo. En la conciencia general la idea de la *ayuda estatal,* condensada cada vez más en un sistema completo de derecho de trabajo, es la que ha ido desplazando la concepción de la propia ayuda que el liberalismo solía cultivar como la única adecuada. Y, sin embargo, los representantes de los intereses capitalistas, una gran parte de la prensa diaria y hasta la opinión pública en general han combatido y dificultado precisamente esa acción propia de los obreros, por su supuesto carácter socialista y aun marxista, o por las consecuencias derivadas de esta dirección, mucho más vivamente todavía que la política social del Estado. Aquellos esfuerzos no podían ser afectados por la sacra regla del *laissez passer.* La organización sindical de obreros y empleados no es, sin embargo, otra cosa que una aplicación de aquel punto de vista dominante en la llamada economía política clásica, según la cual la fuerza de trabajo es una mercancía cuyo precio de venta está determinado por la relación de la oferta y la demanda, pudiendo por lo tanto ser retirada del mercado si así le place al vendedor. Ciertamente pudo discutirse la justificación moral y hasta la conveniencia económica de las estipulaciones de precio de toda índole, porque el principio de la libre concurrencia se consideraba superior al principio de la libre asociación. Entre tanto, paralelamente con las coaliciones y huelgas de los obreros e independientemente de ellas, las estipulaciones de precio y las organizaciones resultantes entre los productores y sus empresas se han desarrollado en proporciones tan extraordinarias que la resistencia de los patrones, sobre todo de los más fuertes

y poderosos, a tratar con los sindicatos como defensores de los obreros ha tenido que ser abandonada cada vez más por su misma insensatez y falta de consecuencia, cediendo casi por completo ante el principio del contrato colectivo a largo plazo. Otra cosa sucede con la actividad cooperativa de la clase obrera, especialmente con las cooperativas de consumo, y con el desarrollo que han traído consigo de una producción propia de artículos de primera necesidad. Nos encontramos aquí ante una inversión del principio esencial de la producción societaria, ante una vuelta a las ideas directrices de carácter precapitalista que todavía dominan sobre un resto considerable del trabajo social en la economía campesina y doméstica: una satisfacción de necesidades que por naturaleza descansa en el trabajo, abastecimiento y distribución comunitarios. ¡He aquí otro campo de libertad y acción propia al que precisamente los representantes más significados de aquel nuevo orden social del liberalismo, que se consideraba tan normal, habían relegado al obrero desposeído como único medio para el mejoramiento de su situación! Para el creciente egoísmo de los epígonos éste es precisamente el tipo de acción que más les molesta, llegando incluso a intentos malévolos con el objeto de perjudicarla e impedirla.

46. Sin tomar en consideración estas reacciones, producidas en gran parte por ignorancia, cabe establecer con alguna seguridad el siguiente pronóstico de la evolución del derecho en un futuro próximo, partiendo de los hechos dados y de las tendencias más fuertes que los dominan.

1. Si en el derecho civil el caso normal básico lo constituye el propietario individual que por medio de sus asociaciones, sobre todo, tiende al aumento de su propiedad y de su renta, en el futuro el hombre activo, el trabajo corporal y espiritual habrá de tenerse más en cuenta, habrá de obtener *su derecho*. En el código civil alemán está la base de la capacidad de obrar diferenciada de la capa-

cidad jurídica de todo individuo vivo, pero que ya se inicia al cumplirse los siete años de edad, manteniéndose limitada hasta la mayoría de edad. Cabe suponer que este principio habrá de modificarse o completarse de tal modo que la propia capacidad de ganancia tenga como límite un mínimo de medios indispensable para la subsistencia; al rebasar dicho límite el hombre (si no como individuo, por lo menos en virtud de determinadas asociaciones a las que ha de pertenecer, de tal suerte que no pueda desligarse o romper con ellas a capricho) habría de quedar sometido a un derecho de trabajo, de gran estilo, con la misión de regular sus deberes frente a la comunidad popular activa, en la medida en que sean controlables y posibles de forzar según las circunstancias, y de regular también pretensiones frente a ella, condicionadas en la mayor parte de los casos por su pertenencia a una capa profesional. Con el deber habría de establecerse muy especialmente el *derecho al trabajo*, esto es, a una ocupación que estuviera de acuerdo con sus capacidades e inclinaciones, y de acuerdo también con una remuneración suficiente, en correlación con el nivel general de la economía. Habría de generalizarse el mismo principio que se ha reconocido siempre para el sueldo de los funcionarios públicos, teniendo en cuenta sus jerarquías y cualidades, pues habría de afirmarse la idea de que toda actividad que favorece en cualquier sentido al bien común debe correr a cargo de la comunidad ciudadana que el Estado representa, protegiéndola y considerándola debidamente. En este sentido se ha venido enseñando hace mucho tiempo que los empresarios y dirigentes de la agricultura y de la industria, a quienes ciertamente se suele identificar con los capitalistas, con la masa de accionistas y obligacionistas inactivos, han de ser considerados como funcionarios públicos. Carlyle ya se dirigió a ellos llamándoles capitanes

de industria: título honorífico más que denominación adecuada.

2. La capacidad e idoneidad de hombres y mujeres para contraer matrimonio, esto es, para el establecimiento y conservación de una familia y sobre todo para la educación moral de los hijos, habrá de constituir otro límite cuyo paso impondría nuevos deberes y nuevas exigencias (derechos). Con ella se trata de completar aquellos principios de derecho privado que han sido incorporados a la nueva constitución del Reich. Resultaría, pues, que el derecho de educación correspondería a un derecho a ser educado, pudiendo y debiendo, en consecuencia, ser anulado judicialmente cuando existieran motivos suficientes para considerar al padre, a la madre, al padrastro, a la madrastra o al tutor como un peligro para el bien moral de quienes tuvieran a su cargo. Si el código civil alemán describe y limita el poder paterno como un poder tutelar de menores, pero regulando casi exclusivamente, como todo derecho privado actual, el aspecto jurídico de los bienes de fortuna, aquí en cambio habría de acentuarse más bien el aspecto moral, definiendo el poder paterno y toda otra tutela, como un cargo de cuyo infiel o insuficiente desempeño se hiciera responsable al que lo ocupa.

3. Una etapa ulterior de la evolución estaría caracterizada por la exclusión del conjunto del pueblo *activo* de quienes pasaran de una edad determinada o quedaran inválidos: lo que traería aparejada como consecuencia una alteración considerable de deberes y derechos. En esta dirección están orientados ya los seguros obligatorios de la nueva legislación, cuyo fundamento contractual puramente societario habría de sustituirse por un procedimiento más justo y simplificado, como el que emplea el seguro inglés de vejez, sobre todo cuando se estableciera como regla general junto al derecho al trabajo, el deber del trabajo. Con ello se ofrecería un estímulo para dar

una actividad, aunque sólo fuera provechosa para ellos mismos, a los ancianos y ancianas y aun a personas inválidas, de acuerdo con sus capacidades e inclinaciones, sin necesidad de obligarles; de la misma manera que se les podría dispensar de toda actividad inapropiada o desagradable según sus deseos, sobradamente fundados.

47. Cuándo y cómo puedan realizarse tales principios de un derecho de trabajo como sistema económico con miras a la comunidad, es cosa que habrá de estar condicionada por la situación general de la economía, dependiendo también de la política y de las relaciones mutuas entre las diversas clases del pueblo. De gran importancia ha de ser, en primer lugar, la propia evolución financiera y económica de las clases trabajadoras. En este respecto cabe esperar un gran progreso del estado actual y del porvenir del *sistema cooperativo,* cuyo fin último puede definirse diciendo que trata de convertir a los últimos consumidores en señores de la fabricación y distribución de los bienes necesarios para ellos y por ellos deseados, de tal suerte que en vez de las empresas destinadas a producir y expender bienes con ganancia para el capital, sea el restablecimiento del valor de uso en un grado más elevado lo que constituya el principio regulador. El sistema capitalista se ha desarrollado partiendo de la división social del trabajo, pero la ha mantenido con tal consecuencia que ha llegado a abolirla interiormente por cuanto el modo de producción y de distribución no representa esencialmente sino el modo de inversión preferido por el capital. El principio de cooperación económica, por el contrario, quiere que la medida reguladora sea la satisfacción de necesidades razonables, creando así de antemano por medio de las fuerzas asociadas una propiedad determinada de los medios de producción y distribución de bienes, con lo que también se aboliría exteriormente la división social del trabajo negada ya interiormente por el capitalismo

evolucionado. Si en tal caso la producción queda ligada igual que la capitalista a la adquisición por compra en el mercado de fuerzas de trabajo, sin que *parezca* suprimida en este sentido la oposición entre el capital —capital "social" desearía llamarle Franz Staudinger en tal caso— y el trabajo, en cambio, todo trabajo, tanto directivo como ejecutivo, se producirá al servicio de la cooperativa y, por consiguiente, del pueblo. Este servicio mostraría y dignificaría los deberes y derechos de todo cooperador, como los de un funcionario del Estado o del Municipio: todos, como colaboradores o colaboradoras de una obra común cuyos frutos les corresponden a ellos mismos tanto como a sus compañeros, habiendo de repercutir en beneficio de sus hijos y de toda la generación siguiente; no como en el sistema capitalista, donde su actividad representa simplemente un medio, que en el caso más favorable y mientras dura se paga bien, pero que queda suprimido desde el momento en que ya no se considera útil por las condiciones del mercado.

CAPITULO IV

MORALIDAD

48. El concepto de moralidad en el sentido que le damos aquí ha de ser rígidamente diferenciado de los conceptos éticos que nosotros mismos podamos sustentar y compartir con otros de nuestra misma opinión, o que podamos encontrar admirablemente desarrollados en una filosofía; mucho más absolutamente todavía debe diferenciarse de aquellos conceptos expuestos en libros que están considerados como sacros y son cultivados con mayor o menor credulidad por los representantes de una confesión religiosa. Esta advertencia, hecha para evitar confusiones y promiscuidades, vale también en relación con el derecho y aun muchas veces con algunos aspectos del orden en su sentido más general: en todas partes, incluso entre pensadores, observamos la tendencia a confundir o mezclar lo que es con lo que debería ser según su opinión propia o la opinión aprobada por ellos. Cuando nosotros hablamos en sentido sociológico de un orden, de un derecho, de una moralidad, debe siempre entenderse algo que *es*, es decir, un orden vigente en la realidad, un derecho con fuerza efectiva, una moral realmente eficaz; esto es, una opinión que por lo menos en un determinado conjunto de hombres, en un pueblo o en determinados pueblos, no haya sido contradicha en su desarrollo y tenga efectividad al menos en su juicio sobre el bien y sobre el mal, sobre valores de elogio y de censura, sobre lo permitido, prohibido o preceptuado en sentido moral: lo que el jurista inglés Austin

siderándolas como algo necesario para la existencia; luego, aquellas otras que se han adquirido y que se aprecian como un adorno de la vida. Todo lo cual es susceptible de multiplicación infinita en forma de dinero, que es de donde sale el capital. La moralidad niega también todo ataque al haber ajeno y envuelve en su desprecio tanto al ladrón como al bandido, aunque sintiendo mayor odio y temor por quien como el bandido apela a procedimientos de violencia.

La conciencia moral considera igualmente el honor del hombre, es decir, la no mala opinión que se tiene de él, como un bien de su personalidad, impidiendo por lo menos graves ataques a dicho bien, sobre todo cuando son falsos o se consideran como tales. De otra índole es la prohibición de la mentira consciente, en particular cuando tiene por objeto hacer que se equivoquen los demás en provecho propio: el engaño.

Un campo especial de la moralidad al que suele reducirse toda ella en la conversación corriente, como si ello fuese lo esencial, es el de la relación sexual, particularmente entre el sexo masculino y el femenino. En este caso las normas morales derivan en gran parte de aquellas que se consideran más generales, como la prohibición de la fuerza, del ataque al honor y del engaño. Pero se dirigen también a la conducta mutua de quienes se encuentran en una especial comunidad matrimonial, aun dentro de los esponsales, en cuanto constituyen una promesa de matrimonio. La conciencia moral rechaza la infidelidad y estima la fidelidad. Constituye también una máxima general el que las maneras de actuar contrarias a lo prohibido sean elogiadas y recomendadas como virtudes: toda conducta, por ejemplo, que nazca de sentimientos de amor, humanidad, compasión y alegría compartida, como ocurre principalmente en las relaciones comunitarias. Destaca igualmente como una virtud especial la misericordia res-

pecto a los que sufren, respecto a los débiles y enfermos; misericordia que se ejerce también profesionalmente, tranfigurándose en un sentimiento de *humanidad*, como actitud de un hombre para con otro, cuando no se pide o espera remuneración alguna. Pero las normas sociales de la moralidad tienen también sus límites. Si los vicios son desaprobados como contrarios a las virtudes, hay que decir también que únicamente los casos extremos están sometidos a verdaderas prohibiciones, y las infracciones graves pueden provocar, en cambio, verdaderos "escándalos". *La société de nos jours tolère le vice, mais elle no tolère pas le scandale*, dice Paul Gide (citado por Jhering).

Las prohibiciones señaladas están también sujetas a las prohibiciones del derecho, por cuando los bienes atacados deben ser protegidos como bienes jurídicos. Es digna de notarse, sin embargo, la muy diferente manera con que se comportan en varios aspectos la moralidad y la ley penal. La ley penal se ocupa poco o nada de los móviles, y muchísimo menos de las demás causas que puedan tener las acciones prohibidas por ella. Claro está que ofrece atenuaciones que tienen en cuenta las circunstancias y que hasta deja un espacio libre para la aplicación al caso concreto de la medida judicial; pero no llega hasta el punto de disculpar pura y simplemente un crimen, que es a lo que se inclina con frecuencia el juicio moral cuando conoce la personalidad del criminal y la desgracia que pesa sobre él desde su nacimiento, acaso por una mala educación familiar o por su falta completa, o por pobreza y necesidad, sin contar con especiales condiciones de ánimo y voluntad fruto de la herencia. En este sentido, si no de un modo general, en cierta medida por lo menos, se ha desarrollado una conciencia moral más refinada que reconoce la necesidad interna de todo acontecer y por consiguiente de toda acción humana; esa conciencia moral considera justificada tanto la amenaza como la ejecución de

la pena sólo con el fin de que sirva para impedir y ahuyentar maneras de proceder que perjudican al bienestar común, sin tener en cuenta por principio el empleo del mal contra el mal, ni la venganza de la culpa; la conciencia religiosa puede estar próxima a este modo de ver las cosas. De este criterio tolerante ha surgido la humanización del procedimiento penal que ha hecho desaparecer del derecho y del proceso penales los castigos corporales y de la vida y la cruel obligación de confesar. En los países que se sienten orgullosos de su civilización existe igualmente desde hace tiempo un vivo movimiento en favor de la completa abolición de la pena de muerte. Claro que en esto la conciencia moral no está de acuerdo en modo alguno consigo misma. La primitiva manera de juzgar no sobrevive únicamente en las doctrinas penales, sino más bien en el pensamiento del pueblo, el cual, con motivo de crímenes monstruosos, sufre de vez en cuando violentas conmociones, exigiendo entonces la pena como represalia y hasta la pena de muerte. Esta exigencia se dirige muy especialmente contra graves ataques a la vida y a la salud y contra violencias que van unidas a otros delitos, al robo, por ejemplo. Pero el enjuiciamiento del robo también es diferente en lo moral y en lo jurídico. En el juicio moral se pone de relieve la compasión por el perjudicado: la indignación moral se dirige sobre todo contra el ladrón que ha atacado el menguado haber del *pobre* —a la compasión por otros pobres se une el sentimiento de la misma situación y de iguales peligros—. Ni el derecho, ni por lo común el juez, preguntan por la pobreza o riqueza del robado: la gravedad del delito se mide más bien por la importancia del valor de las cosas que fueron sustraídas. Otro tanto ocurría, y de manera expresa, en el derecho penal de otros tiempos, síntoma que lo delataba como destinado preferentemente a la protección de los poseyentes. En este aspecto se han producido numerosas monstruosidades.

Lecky habla de la rudeza y del casi grotesco absurdo del derecho penal inglés del siglo XVIII, fruto de ciertas tradiciones anticuadas de la legislación inglesa *(History of England in the 18th century,* VI, pp. 246 *ss)*. Los ejemplos que trae claman al cielo; entre otras cosas se trataba de hacer menos probables pequeños delitos contra la propiedad amenazando nada menos que con la pena de muerte. En el siglo XIX fueron abolidas muchas de esas penas primitivas, o perdieron efectividad por falta de aplicación; pero hasta hoy la legislación inglesa no ha producido un código penal que esté a tono con los tiempos. La opinión pública, que por lo demás ha actuado incesantemente en favor de leyes y de procedimientos más humanos, tampoco parece pedir una codificación. Así resulta que el verdugo todavía sigue desempeñando sus funciones propias, tanto en la erección del patíbulo como en su empleo, aun cuando esta justicia no se haga ya visible para edificación de una multitud deseosa de espectáculos. También es curioso observar cómo la persecución penal de la brujería y de todo supuesto trato con el demonio ha sido desplazada por una opinión que ya no cree en la realidad de tales delitos. En éste, como en otros aspectos, un cierto progreso moral corre parejas con la debilitación de las creencias religiosas. Es muy dudoso que las más nuevas y vergonzosas manifestaciones del vicio hayan tomado incremento a consecuencia de la incredulidad. Su difusión coincide más bien con la indolencia y prodigalidad de los ricos, por haber seguido sin duda el mismo paso que el enorme crecimiento de la riqueza. Sin embargo, esa capa social superior es la que protege precisamente a la Iglesia y a la credulidad, confesándose al mismo tiempo creyente en la convicción de que el mantenimiento de la gran masa dentro de las ideas tradicionales significa para ella, como capa señorial, una protección.

También es digno de notarse que mientras la mayor parte de las acciones punibles que en el código alemán, por ejemplo, se castigan con penas ligeras como simples contravenciones, y las faltas contra nuevas leyes, las leyes adicionales penales, apenas afectan a la conciencia moral, a la moralidad, ésta, en cambio, es mucho más sensible allí donde el derecho penal no tiene por conveniente aplicar una pena cualquiera, sabiendo que su comprobación pública es difícil o que puede acarrear más daños que beneficios. Así son moralmente indiferentes algunos delitos que sólo se persiguen a petición de parte, por ejemplo, la infamia. En otros casos el juicio moral es independiente del penal, como, por ejemplo, en relación con el límite de edad (parágrafo 176, 3, del Código penal), o cuando se trata (parágrafo 182) de abusos deshonestos y de la seducción de personas adolescentes o jóvenes. La seducción, sobre todo la llevada a cabo según un plan preconcebido, siempre se considera moralmente como "criminal". En cambio, se aprueban moralmente graves ofensas y hasta injurias reales con absoluta indiferencia frente al tratamiento penal, cuando la víctima es objeto de pública abominación. El *duelo,* acción punible en derecho, así como la complicidad en el mismo, constituye precisamente un deber en determinadas unidades y grupos sociales, en aquellos que están, por cierto, ligados al Estado más íntimamente que la gran masa.

49. Para la teoría tampoco es indiferente un campo de las normas sociales que se subordina al de la moralidad, y que es particularmente notable, porque sus normas están en general tan seguras de la obediencia como puedan estarlo por lo menos las manifestaciones más refinadas de la conciencia moral, en cuanto ésta se refiere a reglas de conducta de unos hombres con otros reconocidas y válidas. A este campo se le ha denominado también el de la pequeña moral o de la ***ética complementaria.*** Que

semejante denominación ha encontrado acogida lo recuerdan todavía hoy los cumplimientos que solemos hacernos unos a otros, especialmente los caballeros a las damas.

J. Jellinek, el autor de la teoría general del Estado, ha establecido un teorema en donde afirma "la fuerza normativa de lo fáctico" partiendo del principio de que la convicción de la existencia de relaciones normales tiene su raíz en una determinada actitud del hombre respecto a los acaecimientos reales, que está condicionada psicológicamente. Lo percibido continuamente, lo ejercitado sin interrupción, no sólo se suele considerar como un hecho, sino como una norma de juicio con la que se mide lo discordante y se orienta lo extraño. No hay que pensar aquello igual que lo ético y jurídico, pues se manifiesta ya en las mil normas diversas que establece la vida diaria y en los valores que producen el trato y las costumbres. El distinguido autor no parece diferenciar suficientemente lo que en este respecto se apoya de un modo inmediato en los sentimientos comunes, en lo que yo denomino concordia, de lo que está producido por la fuerza del hábito social y pertenece a la costumbre; su origen arranca ciertamente del uso efectivo, pero la fuerza normativa de éste no sólo se refiere a lo presente, sino más bien a lo pasado. Aun reconociendo aquella teoría la existencia de una forma original de la voluntad social, con todo, pasa por alto su naturaleza. Si lo que es, lo que se hace verdaderamente, tiene fuerza normativa, así sucede con la aprobación concordante que convierte en regla más o menos inquebrantable una cierta conducta, prohibiendo, desaprobando y aun castigando toda otra conducta diferente. En principio, el comportamiento efectivo y predominante dentro y fuera de la vida familiar tiene por base inmediata la fuerza obligante de un sentimiento junto a los impulsos que surgen de él: además de los sentimientos de solidaridad y de fuerza o debilidad en ellos implícitos, el

recato recíproco que produce el *sentimiento del pudor*, dominante sobre todo entre personas de diferente sexo y cuya manifestación se produce con idependencia de otras relaciones, por lo menos en el comportamiento público. Este es el campo que R. von Jhering *(Der Zweck im Recht*, vol. II) ha examinado detenidamente como propio de la decencia o *decoro*, enseñando, como hemos hecho nosotros en relación con las normas sociales sobre todo, que las reglas vigentes en este terreno son esencialmente negativas, puesto que prohiben provocar el escándalo, esto es, lo indecoroso: *1*, sensorial: *2*, estético: *3*, patológico; *4*, sexual. Al discutir previamente el concepto de lo indecoroso cree que su recriminación descansa en el hecho de que suceda ante testigos a quienes podíamos y debíamos haber ahorrado su contemplación: para los hombres en soledad no existe nada indecoroso, ni por lo tanto ninguna ley de decencia. Esto es cierto, sin duda; pero no lo es menos respecto a algunas reglas que nosotros consideramos como jurídicas, y respecto a la mayoría de las que concebimos como morales. Jhering, sin embargo, no distingue lo que en este sentido está condicionado por las diferentes clases de sociabilidad, pues en los sentimientos de los hombres existe normalmente una gran diferencia según traten con sus iguales o con quienes no lo son, diferencia que no está producida por el simple origen de esos diferentes sentimientos. Fácil es de ver que, en general, más teme el pequeño producir escándalo ante el grande que viceversa, y que las reglas del decoro impiden hacer y decir entre hombres y mujeres muchas cosas que no dejan de estar permitidas cuando se trata de hombres o de mujeres solos, siendo válidas a su vez normas diferentes para uno u otro caso. El peso de la moralidad recae siempre sin duda en lo fáctico, pero las reglas principales son observadas precisamente porque todo hombre normal, perteneciente por lo menos a un sector que conozca los conceptos vigentes

del decoro, tiene también voluntad de afirmarlas, hasta el punto de que en su conciencia apenas existe diferenciación entre lo que establece la norma y lo que él mismo se inclina a hacer dentro de las relaciones correspondientes; menos diferencia existe aún entre lo que la norma prohibe y lo que se prohibe uno a sí mismo. De ahí que esté justificada la interpretación de suponer la existencia de un acuerdo tácito equiparable a un convenio; tal acuerdo se manifiesta tanto más como "convención" cuanto más carácter exterior adquieren las propias reglas, es decir, cuanto más se desliga de los sentimientos que constituían su raíz, convirtiéndose en formas vacías, que es lo que trae consigo en general el paso de las especies comunitarias de trato a las societarias. Por eso son diversos los conceptos del decoro en los diferentes círculos, unidades sociales, etc., y por eso se modifican también considerablemente en el transcurso del tiempo.

50. Aquí entra en cuenta sobre todo el campo señorial del cumplimiento y de la *cortesía,* que tiene sus características más acusadas en el terreno societario precisamente. Esas características son: *1,* una tendencia a la igualdad dentro del círculo donde rigen tales reglas, unida a una subordinación recíproca, pero que en la mayoría de los casos no está pensada en serio; *2,* una exclusión general de la confianza o intimidad, cuya apariencia, sin embargo, encuentra expresiones más o menos dignas de crédito, en circunstancias especiales, en forma de protestas de amistad, consideración, afecto, alegría y compasión; *3,* el propósito de no molestarse uno a otro, de no producir tampoco ningún escándalo, sino de favorecerse y de ayudarse mutuamente, por lo menos en apariencia y en cosas de poca monta. Esta especial cortesía, coexistente con las formas de vida generales, tiene validez en esa sociedad que se señala a sí misma como superior y mejor, y la tiene principalmente para los hombres en presencia

de mujeres, sin que se pida ni se espere, por el contrario, que las mujeres la apliquen a los hombres.

Jhering ha dedicado también a la cortesía un cuidadoso e ingenioso estudio. Según él la diferencia entre la cortesía y el decoro consiste en que la cortesía atribuye a la persona una exigencia positiva: relación análoga dentro del campo de las costumbres a la que existe en derecho entre propiedad y obligación. Decoro y propiedad imponen esencialmente deberes negativos —*neminem laedere*—; la obligación y la cortesía, por el contrario, imponen deberes positivos —*suum cuique tribuere*—. Además, las reglas del decoro se conciben siempre por sí solas, sin relación con personas determinadas, mientras que la cortesía se caracteriza precisamente por esas relaciones, siendo por lo tanto algo relativo; la cortesía recae *in personam*, la decencia, *in rem*. Con esto, sin embargo, no parece reconocerse el influjo del diferente ámbito social en que se vive. Yo diría que el decoro es algo más bien comunitario; la cortesía, en cambio, algo más societario. De ahí que el decoro se base principalmente en la armonía de sentimientos naturales, de sentimientos de vergüenza sobre todo, cuyo origen reside esencialmente en la conciencia de las diversidades existentes entre los hombres. El decoro supone, en consecuencia, algo auténtico, como, por ejemplo, formas adecuadas de expresión, de devoción, de recíproca inclinación y respeto; sentimientos que en general no necesitan de palabras, sino que se muestran con la conducta total, del modo que le parezca más conveniente a cada una de las partes, aunque circunstancias particulares puedan provocar excepciones. De la cortesía dice Jhering, con razón, que hay que definir su exterioridad como una apariencia de inclinación. Al mismo tiempo que intenta su apología, Jhering la hace objeto de sus acusaciones al hablar de las diferentes clases de falsedad, engaño, disimulo y mentira. Su conclusión es la siguien-

te: si la cortesía, por la carencia individual de inclinación interior que por lo común cabe suponer en ella, se caracteriza como mentira, en todo caso pertenece al terreno de las mentiras bondadosas y, por consiguiente, admisibles dentro de la moral, puesto que el fin que persigue no reside en la persona que se sirve de ella sino en la que se encuentra al otro lado; si de rechazo la propia benevolencia viene a favorecer a la primera, creando en la otra un estado de ánimo propio, ello es una simple consecuencia que la primera de dichas personas puede admitir y hasta presumir, pero que no es de peso en el problema de la finalidad de la cortesía como institución social. Sobre la costumbre recae toda la responsabilidad cuando el trato social en vez de la verdad desnuda que repele, hiere y asusta, pone en su lugar la apariencia encubridora que atrae, alegra y complace. La naturaleza aparente de la cortesía es al mismo tiempo verdad y apariencia: verdad en cuanto vale para la persona abstracta, apariencia en la medida en que el individuo la acepta allí donde no existe una inclinación manifiesta respecto a él; esta apariencia, sin embargo, no es mentira, sino ilusión. Jhering distingue formas de cortesía efectivas, simbólicas y verbales. A las efectivas les atribuye un valor práctico por insignificante que sea, puesto que son servicios rendidos por la cortesía; las simbólicas son aquéllas que son y significan al mismo tiempo algo: muchas de ellas perdieron su significación primitiva y real, y han recibido luego un nuevo sentido simbólico. Jhering trata de dividir la cortesía simbólica en cortesía del cuerpo humano y cortesía del tiempo y del espacio. A la primera pertenecen: *1)* la postura del cuerpo orientada hacia la persona; *2)* la oposición entre estar sentado y estar de pie; *3)* la inclinación del cuerpo; *4)* el dar las manos; *5)* el beso. Bajo el simbolismo de tiempo y espacio considera: *1)* el primer lugar; *2)* el lugar de honor; *3)* el simbolismo de la escri-

tura. La tercera categoría la constituyen las formas verbales. En el lenguaje de la cortesía distingue Jhering: *1)* su fraseología; *2)* nuevas formas lingüísticas, "pecado contra el genio de la lengua, desprecio de la lógica del idioma", sintaxis especial que la cortesía se ha construído. Jhering lo denomina el pecado original de la lengua y hasta lo compara en detalle con el pecado mítico de la Biblia. La serpiente es la debilidad humana: vanidad, ambición, presunción, lisonja, servilismo. La persona huye de sí misma: con esta expresión deben caracterizarse todas las aberraciones y vicios lingüísticos de que es culpable el lenguaje de la cortesía. En la fraseología distinque Jhering: *A)* Las formas de tratamiento. Cuatro diferentes se han ido formando: *a)* el nombre propio: desdeñado por la cortesía, que necesita la hoja de parra en forma del añadido "señor" "señora", "señorita", etc.; *b)* el nombre honorífico, privilegio en un principio de personas sobresalientes, y generalizado luego hasta tal punto que se han hecho necesarias nuevas añadiduras para la designación honorífica (como ejemplo añadimos nosotros que el tratamiento de *Fräulein* (señorita) todavía no se aplicaba a las muchachas de la burguesía hacia 1840; después de haberse generalizado se utiliza el de *Gnädigkeit* (su gracia) para establecer la diferencia). De dicha generalización queda libre, según Jhering, *c)* el nombre estatal o título. En la cuarta forma, *d)* el nombre abstracto se convierte en un concepto, la cualidad propia se separa idealmente de la persona y se hipostasía a sujeto: alteza, majestad. De esa forma existen dos clases: la oficial y la social. Luego, en las formas de tratamiento tenemos: *B)* La elevación de la persona ajena por medio de adjetivos de adorno, *epitheta ornantia*, principalmente en el estilo epistolar, por ejemplo: excelentísimo, ilustrísimo, etc. *C)* Desconsideración de uno mismo y de lo suyo: en esto la lengua general de la cortesía ha adoptado par-

cialmente el lenguaje de los sirvientes (hiperbólicamente usual, como es sabido, en Oriente! *D)* Frases de modestia, concretamente: *a)* en la manifestación de un parecer; *b)* al hacer una súplica; *c)* en un requerimiento: evitación del imperativo; *d)* reflejo del honor de la otra parte. *E)* Frases de cortesía de la sociabilidad, por ejemplo, cuando se acepta un obsequio con expresiones de eufemismo, o cuando se rehusa por evitar la molestia. *F)* Reiteración del modo de pensar, fórmula final obligada de las cartas en múltiples variantes. *G)* Frases de bienvenida. *H)* Frases de despedida. *I)* Expresión de buenos deseos, concretamente: *a)* formas profanas y de deseo, y *b)* formas religiosas. Lo que Jhering denomina sintaxis de la cortesía lo desarrolla especialmente en relación con el pronombre. La persona huye del propio yo por demasiado presuntuoso, y del ajeno tú por demasiado confidencial. El yo ha sufrido relativamente poco a causa de la cortesía, pero: *1)* se le abandona; *2)* se le evita, al hablar de sí mismo como de una tercera persona; *3)* se emplea el nosotros de la modestia: el verdadero nosotros se evita también en muchas relaciones como inmodesto y poco apropiado para los inferiores.—Pero lo más notable es la desaparición del tú: existe en su lugar: *1)* el vos; *2)* la forma sustantiva para designar la persona a quien se habla sin referencia a ella, en vez del vos que se ha ido haciendo poco a poco demasiado vulgar;* *3)* la tercera persona del singular del pronombre, él y ella, y por último, en el lenguaje de la cortesía alemana, el *Sie* escrito con mayúscula [que significa usted o ustedes, pero siempre con el verbo en plural], donde el plural del verbo se aplica también al singular del sustantivo, diciéndose lite-

* En español *vos* se hizo tan vulgar en el siglo XVI que su empleo se tenía a veces por un insulto. Lo sustituyó *vuestra merced*, de donde procede el moderno *usted*. Existió asimismo la forma de tratamiento *él*, a que se alude a continuación en el texto. (T.)

ralmente: "¿Quieren vuecencia tener la bondad?" Jhering cree que la historia del tú ha terminado, sin que sea previsible lo que pueda suceder después. Pero distingue todavía: *4)* la forma impersonal, tal como se presenta en los pueblos asiáticos; entre los alemanes es semejante en el estilo curialesco el giro usual "en el más alto lugar", "en el más elevado puesto". Jhering discute por último el "vos de la pluralidad", en donde la forma natural se ha conservado tanto mejor cuanto que en muchos casos resulta admisible llamar a varios de "vos" allí donde es necesario para cada caso aislado emplear el usted. En último lugar se refiere al pronombre posesivo cuando se evita designar a los familiares de la persona por su relación con ésta, utilizándose por el contrario la denominación absoluta: ante un rey no se preguntará por el estado de salud de su "señora" o "esposa". No de otra manera se comportan los sirvientes de una casa respecto a sus señores; las relaciones de un tercero respecto a la persona a quien se habla sólo las perciben por decirlo así aquéllos que están cerca de ésta. En realidad, en este caso ya no se trata de mandamientos de la cortesía, sino de la "oportunidad" (véase más adelante).

Jhering ha tratado de fundamentar con mucho cuidado y finura la esencia de la cortesía. Pero su exposición requiere ser completada, y en algunos puntos corregida. Es cierto que habla del lenguaje de los servidores, pero no parece haberse dado cuenta de que el estilo de la cortesía es en esencia una generalización del lenguaje del sirviente. Este punto de vista lo encontramos expuesto, por el contrario, de una manera muy acentuada y demasiado tajante en un trabajo de Herbert Spencer, admirable por lo demás, titulado *Ceremonial Institutions*, que constituye la parte cuarta del segundo volumen de sus *Principles of Sociology*. Por mi parte afirmo que la "razón" del trato social y de los modales debe diferenciarse en

primer lugar según que las relaciones de unos hombres con otros sean esencialmente comunitarias o esencialmente societarias: dentro de unas como de otras imperan por otra parte las diferencias de igualdad y desigualdad, de dominación y compañerismo. Los modales en la comunidad son por esencia naturales y auténticos, aun cuando el sentimiento verdadero pueda contradecir a menudo a la forma de expresión. En sí el abrazo, el beso y todo lo que se expresa con gestos y palabras en despedidas o encuentros de cónyuges, de padres e hijos, de amigos, es inevitable y natural, aunque al producirse públicamente dichas manifestaciones muestren su diversidad según el temperamento y carácter de cada pueblo: el inglés, por ejemplo, se contenta gustosamente con el simple apretón de manos. En el idioma alemán lo natural se manifiesta también en la forma del tratamiento: el tú general entre los miembros de la misma familia, que no raras veces se hace extensivo a parientes más lejanos, mientras que en Francia, en los círculos cultivados el tú queda reservado por completo a la intimidad y a la relación sexual. En Inglaterra no solamente se ha mantenido entre los cuáqueros, todos los cuales se tratan mutuamente como amigos, sino que sigue usándose en el pueblo mucho más de lo que cabría suponer a través de la simple lectura de novelas inglesas; claro está que en la capital y en sus alrededores rara vez se dará el caso de emplear otro tratamiento que el plural. La comunidad y la confianza sólo se dan a conocer allí mediante el empleo del nombre de pila y pequeños signos parecidos; en el trato epistolar, por medio de expresiones que testimonian amor e inclinación. La cortesía, en contraste con la "honrada rusticidad campesina", no es ajena a las relaciones comunitarias derivadas de la instrucción, aun cuando entre los antiguos campesinos de Franconia las ceremonias tenían ya una importancia extraordinaria, llegando a observarse con frecuen-

cia ciertos ritos, particularmente en la conducta de los hijos respecto a sus padres. Como es sabido, hasta la generación que vivió antes de la difusión del ferrocarril y del telégrafo esa relación de hijo a padre tuvo todavía un carácter un tanto solemne de humildad y devoción que se reflejaba en las formas de tratamiento. En importantes respectos, a la diferencia existente entre comunidad y sociedad corresponde, como sabemos, la diferencia entre campo y ciudad y entre el pueblo y la clase superior que se considera como tal por su instrucción y refinamiento. De todos modos siempre queda un resto de relación comunitaria de carácter compañeril que permite, y en algunas circunstancias impone, el deber de decirse mutuamente "la verdad", aunque a veces resulte amarga.

Los modales societarios, y el modo de cortesía que se les prescribe corresponden sobre todo al trato existente en las grandes ciudades, donde hombres y mujeres, hombres con hombres y mujeres con mujeres, se reúnen con motivos y fines diversos, sin conocerse mutuamente, como extraños, para seguir siendo extraños en la mayor parte de los casos. Se presentan unos a otros; es decir, se balbucea un nombre que raras veces significa algo para el otro, se trata de algún asunto o se conversa en términos generales, manteniéndose en todo caso una cortesía recíproca; pero no se presenta fácilmente ningún motivo que haga probable otra conducta. El carácter propio de esta cortesía lo da la tendencia existente a honrarse unos a otros no tanto de manera igualitaria como autoritaria: lo que es natural en la comunidad, en el homenaje y devoción que el hijo rinde al padre, y el criado al señor, es lo que aquí tiene que otorgar el igual a su igual, por lo menos en la forma. Si aun hablando entre sí los hombres emplean el tratamiento de excelencia, usía u otros parecidos —mientras las mujeres se llaman unas a otras señoras—, en el trato por escrito dichos modales aparecen

acentuados, aunque en grado diferente según los países. Tanto hablando como por escrito, la manera anglosajona se ha mantenido en ambas formas dentro de una mayor simplicidad: Inglaterra se ha dejado influir y reformar menos fuertemente que otros países, tanto por el derecho romano bizantino como por el bizantinismo de corte, que es donde tiene su más importante origen la cortesía. Por lo demás, tampoco esa tendencia a la cortesía de que hemos hablado se cumple verdaderamente, pues en toda relación se mantienen ciertas diferencias que se señalan a menudo como *distancias:* así como toda relación social, debido precisamente a la mutua reverencia, requiere una cierta lejanía que se manifiesta en la superficialidad de la conversación y en la apreciación del tacto social, impidiendo introducirse en las relaciones personales y menos aún en las intimidades de los otros (lo que rara vez, como se sabe, daría resultado), así también se exige de manera muy especial esa actitud distanciada a los más jóvenes y en cierto modo a los subordinados, siendo también diferentes las formas de tratamiento según la edad, el rango, etc. Evidentemente las formas de la jerarquía militar han ejercido en el continente europeo una influencia poderosa: los modales están cortados totalmente sobre el patrón de la superioridad y del mando, por una parte, y de la devoción, consideración y obediencia, por otra. Es natural que una parte al menos de esas formas pasen a la vida sociable, como lo demuestra aquella anécdota de la mujer del capitán que al ser preguntada por la señora del coronel si había soñado con alguien la noche anterior, hubo de decir tímida y respetuosamente: "Señora, mi deber hubiera sido soñar con usted." Manifestaciones de esta especie son deformaciones caricaturescas o sombras de la cortesía, ya que en ésta el elemento y tendencia predominante lo constituye la igualdad. Sin embargo, es famosa la frase siguiente: "Hay una cortesía del corazón,

que se relaciona con el amor; de ella surge la más cómoda cortesía del comportamiento exterior." Esto significaría, por decirlo así, la vuelta, el retorno de la cortesía a su origen natural y comunitario, con lo que se fortalecería su núcleo moral, que ciertamente no ha faltado en ella tampoco. Los chinos la elogian por eso como una virtud.

Jhering, junto al decoro y la cortesía, incluyó también como medida de las costumbres refinadas, el tacto, pero no llegó a ocuparse de él por haber quedado incompleta su obra. Yo creo que el tacto no puede colocarse en el mismo nivel que el decoro y la cortesía. Pues precisamente por ser el tacto algo completamente individual, algo que se estima y elogia (del mismo modo que se censura la falta de tacto), no es una norma social, no es algo que establezca reglas y dé leyes. Hago valer en cambio un tercer elemento que tiene su campo de acción junto al decoro y la cortesía. Lo denomino *conveniencia* u oportunidad. La conveniencia no requiere simplemente una conducta y un comportamiento que no choque, ni se ocupa tan sólo del comportamiento lleno de discreción y de complacencia, sino que tiene su propio sentido. Claro está que el comportamiento indecoroso comprende siempre al inconveniente, pero no al revés: una conducta determinada puede ser muy poco conveniente manteniendo plenamente su decencia. No se dice que sea indecoroso, sino inoportuno, el que a una enhorabuena, por ejemplo, se añada inmediatamente una narración desagradable para la persona a quien se congratula, o que una manifestación de pésame, por el contrario, vaya seguida de una anécdota hilarante contada a lo mejor con la buena intención de distraer a la persona afligida. En realidad lo que la convenienocia requiere es tacto, y lo que censura es la falta de tacto. Pero la conveniencia tiene al mismo tiempo, más que el decoro y la cortesía, una nota ética, puesto que lleva tanto más implícitas las exigencias mínimas de la

conciencia propiamente moral cuanto más se afirma como decisivo el círculo social y la sociedad, y cuanto más se consideran sus costumbres como costumbres refinadas. La conveniencia no sólo es más sensible respecto a las lesiones del decoro y la cortesía, sino ante el comportamiento incorrecto, es decir, desaprobado socialmente, aun cuando no aparezca de modo inmediato y sólo sea conocido por su mala fama. La moralidad propiamente dicha sólo se diferencia, pues, de la conveniencia en que ésta, si no exigiendo, por lo menos recomendando, elogiando, admirando y enalteciendo, considera como virtuosa y heroica una acción que se cree grande y buena, como, por ejemplo, un brillante hecho de guerra o los actos del buen hombre en la poesía de Bürger. Más que todos los otros fenómenos de las normas sociales, la conveniencia atrae, pues, a su campo, y al de la opinión pública que la representa, los móviles de la acción, llegando a convertirse en un elemento decisivo para las doctrinas éticas, como sucede de manera muy significativa en Kant. Los buenos sentimientos, la buena voluntad, que se traducen en hidalguía, generosidad y misericordia, no sólo son admirados y apreciados, sino que se consideran como la única garantía para que un modo de acción sea verdaderamente bueno, porque los buenos sólo en apariencia pueden producirse en muchos casos por motivos menos elevados y hasta por puro egoísmo; por eso la moralidad positiva exige ocultarlos cuando menos. En la idea de esta apreciación se manifiesta también por otra parte la inclinación interior, puesto que se exigen al menos los signos de una intención correcta, la cual debe ser de tal naturaleza que en los círculos decisivos se tenga por buena; por eso suele afectarse, para ser tolerado y aun prosperar dentro de tales círculos. Así es como la buena intención ha adquirido un resabio que no puede ciertamente denominarse ético.

LIBRO QUINTO

ESTRUCTURAS DE REFERENCIA

CAPITULO I

CARACTERIZACION — PAREJAS DE CONCEPTOS

51. Entendemos por "estructuras de referencia" *(Bezugsgebilde)* todas aquellas instituciones y demás campos de acción con los que se relacionan las entidades sociales; en ellos puede también reconocerse un carácter más comunitario o más societario y, por tanto, el eventual tránsito de uno a otro tipo.

Para la vida económica y, según el alcance que ésta tenga, para la vida social en general, los centros de trabajo y de negocios, los lugares donde se desarrollan todos los acaecimientos sociales son de la mayor importancia. Aldea o ciudad, escasa o densa población, ciudad pequeña, mediana o grande; todas estas diferencias dan forma diversa a la vida económica, y según estas estructuras se orientan la mayoría de las demás. Esto es lo que hizo escribir a Marx que: "el fundamento de toda división del trabajo producida y desarrollada por el intercambio de mercancías lo constituye la separación de ciudad y campo. Puede decirse que toda la historia económica de la sociedad se resume en el movimiento de esta oposición", añadiendo por desgracia: "en lo que no podemos entrar aquí más detenidamente" *(El capital,* 1-4, p. 317).

A la separación de ciudad y campo corresponden las diferencias más importantes de la vida política y de la ético-espiritual; en gran parte hasta tienen su origen en tal separación, como consecuencia suya. Separaciones, contrastes, contiendas, debían ser siempre, como se des-

prenderá de nuestra exposición —y a pesar de la solidaridad existente por razones de mutua necesidad—, lo más notable y patente para la demarcación de diferencias aparentemente intelectuales, lo que, sin duda, ocurre en el caso en que las direcciones contrapuestas del pensar y del obrar se completan, en parte y, en parte, se estimulan recíprocamente por medio de la crítica y la polémica.

Cabe establecer una serie de parejas de conceptos en las que aparecen dichas diferencias, y cuyas correspondientes realidades caen, por un lado, dentro de la esfera económica y, por otro, dentro de la política y de la esfera espiritual y moral. Aduciremos únicamente algunas de las parejas de conceptos que nos parecen más importantes:

1. *En la vida económica, o sea, en la vida social general:*
   aldea - ciudad,
   pequeña ciudad - gran ciudad,
   metrópoli - colonia,
   producción primitiva - fabricación,
   producción - comercio,
   economía doméstica - mercado,
   pequeña empresa - gran empresa,
   modos precapitalistas - y modos capitalistas de la ducción y del comercio;

2. *en la vida política:*
   vida popular - vida estatal,
   aristocracia - democracia,
   federalismo - unitarismo,
   partidos conservadores - partidos reformistas,
   derecho consuetudinario - legislación revolucionaria;

3. *en la vida ético-espiritual:*
espíritu femenino - espíritu masculino,
creencia en milagros - conocimiento de las leyes naturales,
religión - mentalidad científica,
iglesia - secta,
ortodoxia - herejía,
arte - ciencia,
justicia distributiva - justicia conmutativa.

Estas parejas de conceptos deben ser entendidas como estando todas ellas en cierto modo en una relación de mutua dependencia o *conexión;* del modo más inmediato las que se encuentran en una serie vertical, por estar bajo la misma categoría fundamental. Pero son de mayor importancia las conexiones entre esas mismas categorías fundamentales y sus acciones recíprocas: por un lado, las conexiones y acciones recíprocas generales; por otro, las particulares entre las parejas de conceptos incluídas en ellas; por último, y de manera especial, las que se refieran a cada pareja de conceptos.

La pareja aislada de conceptos puede interpretarse teniendo en cuenta que lo que en primer lugar se ofrece a la consideración es el necesario y esencial *parentesco* o afinidad de sus miembros, en virtud de la cual el segundo miembro es siempre el más joven, el que se ha desarrollado partiendo del primero y sigue todavía desarrollándose. Por consiguiente, hay que fijar la atención en las transiciones y en los miembros intermedios, y atender en general a la diversidad de los hechos reales frente a los simples conceptos, que no aspiran a representar otra cosa que fenómenos destacados de tipo relativamente fijo, y que nunca deben ser interpretados sino como ofreciendo puntos de apoyo para el pensamiento, algo así como un metro

con cuya aplicación se aclara la intrincada confusión de la experiencia haciendo comparables sus términos. Por eso es importante, en segundo lugar, tener en cuenta las *diferencias* existentes entre los miembros, las cuales resaltan ante nuestra mirada con mucha mayor fuerza que su natural unidad y semejanza. No otra cosa ocurre con la relación mutua entre generaciones humanas, o entre épocas enteras que agrupan a una serie de generaciones. A este propósito podemos pensar en primer término en la relación de nuestra llamada Edad Moderna europea con la llamada Edad Media; en la relación de los países nuevos, países coloniales sobre todo, con los antiguos; o en la relación muchas veces análoga entre la antigüedad tardía dominada por Roma y la antigüedad primera que se caracteriza principalmente por la cultura ateniense. En muchos sentidos —aunque las dimensiones sean muy otras— puede pensarse también en la relación de la civilización nórdico-europea que surgió de la caída del Imperio romano, respecto a la civilización antigua esencialmente sureuropea, que tenía sus raíces en el Oriente, sobre todo en Egipto y Asia Menor.

En tercer término, el punto de vista director debe ser la separación, el contraste u *oposición*, que se desarrolla tanto más fácil y fuertemente cuanto mayores son o se hacen las diferencias. Estos contrastes se presentan en formas diversas. Se muestran particularmente vivaces y decisivos cuando se resuelven en *luchas* abiertas, que a su vez son de índole diversa y tienen diversas consecuencias. Dichos contrastes no siempre ni necesariamente están presentes en la conciencia subjetiva del hombre en forma de desvío, repulsión y odio; pero lo están muchas veces, aunque en grados muy diferentes. Sus manifestaciones más importantes mantienen estrecha conexión con las acciones recíprocas de las tres categorías fundamentales señaladas, como podremos mostrar o por lo menos hacer verosímil.

En cuarto lugar, por último, todavía es posible una reagrupación, una *reconciliación,* pudiéramos decir, de las dos alas de una pareja de conceptos que se han separado llegando a convertirse en enemigas; en algunos casos se intenta la reconciliación, se aspira a ella, pudiendo entonces comprenderse en sentido hegeliano como una síntesis que sigue a la antítesis y que se desarrolla partiendo de ella. La reconciliación puede tener tan sólo un fundamento puramente ideológico y ser, no obstante, eficaz, es decir, que puede surgir simplemente del deseo y de la voluntad de una persona cualquiera que participe en ella y hasta sin participar. Su fuerza, su efectividad es, sin embargo, mucho más probable cuando la tendencia a la unión surge de la misma oposición, de la contradicción y de la lucha, como ocurre con el deseo de restablecer la paz después de una larga guerra. Claro está que en las guerras la necesidad de terminar con las hostilidades se manifiesta casi siempre con mucha mayor fuerza, o se hace más visible por lo menos, en una de las partes contendientes, la de los derrotados o sometidos. Por esta razón, lo que en apariencia tiene la forma de un tratado, significa realmente la victoria de un Estado o de un principio y la sumisión de otro. Y si esta victoria suele ser, en general, la victoria de la realidad o de la idea más joven, significa, al mismo tiempo, el anuncio de su interior transformación. Por la naturaleza de las cosas pronto habrá de formarse probablemente una nueva duplicidad y acaso una nueva oposición.

52. Las evoluciones que hemos supuesto aquí sólo históricamente pueden ser expuestas de un modo completo; pero ello cae fuera del plano de una introducción a los problemas. Tan sólo podemos intentar hacer comprensible la relación mutua de esas parejas de conceptos en algunos tipos, y en primer lugar la relación de unas categorías fundamentales con otras. Debe sentarse de antemano el

principio general de que en la experiencia no hay ningún estado cultural en donde no existan y estén mezcladas las tres categorías fundamentales de economía, política y espíritu. Las tres se condicionan mutuamente, surgen de una unidad y vuelven a reunirse de nuevo en otra unidad. En la vida *económica* participan todos los seres que conviven, y la inmensa mayoría participa también en la vida propia del trabajo corporal. Así vemos a las mujeres, sobre todo, soportar con frecuencia un trabajo duro, pero necesario. Las mujeres siguen conservando gran parte de su importancia inmediata en la economía doméstica, aun después de haberse reducido ésta a las mínimas dimensiones del hogar obrero; conservan asímismo su importancia en la agricultura, concretamente en la del campesino, como economía doméstica ampliada; la conservan también en la economía artesana y burguesa. Pero en la economía capitalista de las grandes ciudades, mientras la mujer se convierte, por una parte, en la gran dama —y no como antes dentro de una capa social superior muy limitada—, por otra, la actividad doméstica de la mujer del obrero retrocede considerablemente ante la que ha de desplegar para ganarse el sustento fuera de su propia casa. En todos los ámbitos de la vida económica el trabajo asalariado de las mujeres, especialmente de las no casadas, se ha extendido cada vez más o consecuencia del desarrollo del capitalismo. En cambio, todo ese campo que comprendemos aquí bajo el nombre de *política*, y cuyo origen arranca de la actividad guerrera de los hombres, acompañada también desde tiempos remotos por la actividad afín de la caza y en mayor medida aún por la del comercio, se ha reservado casi exclusivamente a los hombres. Claro está que siempre ha habido mujeres que han ejercicio un considerable y frecuente influjo tanto en el pensamiento y acción de los hombres como en su actividad militar, judicial y administrativa; tanto en la legislación

como —y no menos por cierto— en su actividad diplomática y de hombres de Estado; pero sólo en tiempos muy recientes, por la dedicación femenina al estudio y por la generalización rápida del derecho a votar, al que sigue su aparición en los cuerpos legisladores, se observan en este campo los principios de una inmediata competencia entre mujeres y hombres. En cambio, el espíritu femenino ha tenido su lugar propio desde el primer momento en la vida *espiritual*. Vida espiritual que se refiere, en buena parte, a su propia e indispensable actividad casera: al cuidado de la alimentación, vestido, limpieza y adorno de los hijos, y al cuidado, también, de sí misma para gustar a su manifestación exterior como una condición vital en relación con el hombre. Con esto está en estrecha conexión el perfeccionamiento de sus facultades artísticas en el tejido, el dibujo, la pintura y la música, y su inclinación por el canto, el juego, la narración y la charla. Añadase ese gran campo de actividad determinado por su función de madre: todos los elementos de la educación y formación personal y de la enseñanza. En íntima dependencia con todo su ser, con sus peculiares aflicciones, con la conciencia de su debilidad y necesidad de protección —de que el hombre no se da perfecta cuenta en todos los sentidos—, está la fuerte inclinación de las mujeres a reverenciar entes invisibles; como que su fantasía es una ampliación más pura de la fantasía infantil que la de los hombres, excepto cuando éstos participan de la naturaleza y espíritus femeninos, como ocurre ciertamente con todos aquellos hombres que destacan por su disposición artística, o científica, en cuanto ésta lleva consigo elementos artísticos.

La fuerte analogía existente entre la relación espíritu femenino —espíritu masculino y la relación comunidad—sociedad podemos reconocerla ampliamente en el hecho de que la vida íntima, la vida casera y en general la vida de ámbito reducido es la que corresponde mejor al sentido

y al espíritu femeninos. "El hombre tiene que salir hacia la vida hostil": en circunstancias primitivas nos encontramos ya al cazador, y más aún al guerrero, vagando por extensos dominios. Pero la evolución de la cultura se caracteriza propiamente por el hecho de que el hombre, acompañado de la hembra, se hace sedentario como cabeza de familia, cuando no se ve obligado a ir errante con su mujer e hijos para ganar nueva residencia o para encontrarla simplemente. Entre las ocupaciones pacíficas, el *comercio* constituye luego el oficio natural de quienes viajan por mar y por tierra; el cual, a su vez, se hace también sedentario. El comercio sedentario, a medida que se extiende y aumenta de volumen, alcanza la lejanía por medio de enviados, agentes, navegantes y transportadores, por cartas y letras de cambio, y en nuestros días por medio de telegramas y del teléfono. Toda esta clase de actividad es declaradamente masculina. Con frecuencia constituye también la actividad de gentes extranjeras: el comerciante acompaña a los ejércitos o a otros elementos expedicionarios por tener mejores oportunidades de ganancia en países lejanos introduciendo y ofreciendo mercancías y goces todavía allí desconocidos. El comerciante carece a menudo de patria, o cambia frecuentemente de residencia. Se convierte, pues, en ciudadano del mundo, siendo su lema: allí donde me va bien, es decir, donde puedo hacer negocio, allí está mi patria. Resulta así que el comerciante es el portador de la sociedad, la fuerza cambiante, disolvente y aisladora, el que da forma a los grandes Estados junto al conquistador, a quien sólo importa reunirlos exteriormente y ponerlos bajo su dependencia; mientras que el comercio, por el contrario, une y ata interiormente a los individuos capacitados para el derecho y para la acción.

Puede decirse con fundamento que la *economía* lo es todo, que la economía domina y condiciona todas las esferas de la actividad humana; pues no es posible concebir

ninguna especie de actividad que no lleve consigo una gran porción de actividad económica. Todas las actividades políticas tienen evidentemente un lado económico, y lo mismo cabe decir de la religión y de otras formas culturales espirituales, Iglesia, enseñanza, asociaciones diversas. Otro tanto puede decirse de todos los establecimientos dedicados al arte y a la ciencia. Su mantenimiento debe estar servido por el trabajo físico y más aún por el trabajo mental, plegándose ambos, a su vez, en el conjunto de la vida económica. En otro sentido la *política*, como función de la voluntad y del entendimiento humanos, debemos considerarla también como algo general que está presente en la ordenación de las actividades humanas. En la dirección de todo hogar, de toda empresa, de todo negocio, se hace tanto más necesaria la disposición para la disciplina, para dirigir y seguir, para mandar y obedecer, cuanto más aumenta la extensión de dichas actividades: la inteligencia, previsión y prudencia políticas encuentran campo de acción en toda organización administrativa, aunque las más importantes sean las municipales y las estatales. La política se ha comparado frecuentemente con el arte del piloto. El timonel de un buque, el conductor de un vehículo o de un tren precisan de cierta medida de entendimiento político cuando se confían a su cuidado personas y bienes. En las grandes instituciones que caen dentro del dominio del espíritu es donde la política encuentra justamente su más amplia y libre esfera, sobre todo cuando dichas instituciones representan una organización y un orden de actividades humanas semejantes al gobierno de una entidad común, y cuando por causa de la impugnabilidad de su base se precisa de prudencia, o de listeza y astucia, para sostenerlas. El caso más famoso de esta especie nos lo ofrece la Iglesia Católica Romana, cuyos espíritus dirigentes han logrado desde hace mucho tiempo la fama de maestros en el arte diplomático y en la

discreción política, y cuyo sistema de ordenación y subordinación como *jerarquía* permite ponerlo como ejemplo para toda ordenación estatal y, por consiguiente, para la burocracia que caracteriza al Estado moderno.

Por último, puede decirse también en verdad que *el espíritu lo es todo.*

La convivencia humana ya está condicionada espiritualmente en el más amplio sentido, por la lengua, por el pensamiento y la razón, por el consejo y el acuerdo, aun dentro de su actividad económica más sencilla y general; lo está en mayor grado a medida que se desarrolla en empresas grandes y gigantescas; y lo está de un modo completo, en su total actividad política. El espíritu tiene su campo especial y propio: el más general, en la magia y en la religión; luego, en la educación e instrucción; el más libre, por último, en las artes y las ciencias. Ciertamente, la actividad artística, como la científica, es en alto grado individual. Muchos de los que actúan en este sentido no desean otra cosa que ser dejados solos, pero no pueden colocarse al margen del trato humano: necesitan de la comprensión, de la participación, de la protección. Por lo común desean también un receptor, un cliente ("el arte aspira a comer"); desean mantener su capacidad y su saber, propagándolos por medio de jóvenes y discípulos. El artista o el hombre de ciencia tiene que dirigirse muchas veces al municipio o al Estado para obtener los ingresos y las dignidades a que su propia conciencia aspira. La posición real del artista y del hombre de ciencia en la vida social de nuestro tiempo suele ser insuficiente, y como tal es sentida. La posición que ellos necesitan para actuar vivificadoramente como dirigentes, la ocupan con demasiada frecuencia otros que no poseen tales facultades.

CAPITULO II

EFECTIVIDAD DE LOS FACTORES. MATERIALISMO HISTORICO

53. Si economía, política y espíritu están, pues, siempre en conexión y actúan conjuntamente, cabe plantear, sin embargo, la cuestión ¿cuál de las tres categorías fundamentales constituye la variable relativamente independiente, es decir, la que cambia más fácil y más probablemente sin las influencias de las otras dos o en contra de esas influencias? ¿Cuáles son, en cambio, sus efectos en los otros sectores que se orientan según las variaciones de la primera, aunque en un principio traten de reducir o de impedir esas variaciones y las sigan a disgusto y lentamente en su adaptación a lo nuevo inmodificable?

Nos encontramos con esto dentro del campo de aquellas discusiones que más han hecho gemir las prensas durante los últimos decenios ocupando espacio inconmensurable en libros, folletos, revistas y diarios, de manera parecida a lo que había ocurrido poco antes con la cuestión del origen del hombre: en uno como en otro caso, se trata de un pensamiento nuevo, aunque no rigurosamente nuevo en ninguno de los dos, que choca contra una roca de opiniones tradicionales y prejuicios obstinados sin llegar con todo a quebrantarla. Como consecuencia de la filosofía especulativa en Alemania, y como resto más bien de la mentalidad teológica en otros países, solía creerse que la idea o ideas eran lo que se modifica con

independencia, las que se acercan más o menos a la verdad, precipitándose o resolviéndose de todos modos en dogmas u opiniones que luego dominan tanto la vida política como la social y económica. No es, pues, extraño que pareciera significar un rebajamiento de lo humano la aparición de una concepción de la historia que se llamaba así misma materialista y que negaba expresamente la magnificación de las ideas afirmando que lo primario es más bien la índole del trabajo cotidiano y que las modificaciones de aquéllas son una expresión inmediata de las necesarias relaciones de producción, correspondientes a una determinada etapa evolutiva de su fuerza productiva material. La totalidad de estas relaciones de producción, como enseña Marx en una exposición esquematizada de su teoría, forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política, correspondiendo así a aquella estructura determinadas formas de conciencia sociales; con la alteración del fundamento económico se modifica más lenta o rápidamente toda la enorme superestructura. La doctrina de Marx se interpreta a menudo como si quisiera decir que sólo el fundamento, la estructura económica y el movimiento de los fenómenos económicos, es lo verdadero en realidad, y que todo lo demás, es decir, los fenómenos políticos y espirituales, no son otra cosa que reflejos de la realidad verdadera. Esta interpretación no hay que achacarla ciertamente tan sólo a partidarios demasiado celosos de aquella doctrina; su sabio creador ya dió el impulso con la expresión: base real. No obstante, dicha interpretación es indudablemente falsa. En un pasaje del prólogo al breve trabajo titulado *Crítica de la economía política,* dice el autor que en su ruptura con la jurisprudencia y la filosofía de Hegel quiso entender la razón del socialismo y del comunismo franceses, llegando al resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como

las formas del Estado, no pueden comprenderse por sí mismas ni por la evolución general del espíritu humano, "sino que *tienen más bien su raíz* en las condiciones materiales de vida cuya totalidad comprendió Hegel . . . bajo el nombre de sociedad civil". Aquí hay en el fondo una imagen distinta de la arquitectónica de fundamento y superestructura. Si ya resulta extraño considerar los fundamentos como lo único real y el edificio mismo como simple reflejo y apariencia —siempre podría tratarse de castillos en el aire— sería simplemente absurdo declarar al árbol irreal y considerar reales únicamente a sus raíces. En cambio, puede decirse con buen fundamento que el derecho, como ordenación de la convivencia (solución de litigios, disciplina, penalidad), de toda convivencia, en cuanto significa también cooperación, representa un elemento esencial y necesario, ya descansen sus reglas, como entre hombres primitivos, en una tácita o expresa unanimidad de compañeros, o en la voluntad personal de un caudillo o de un consejo de ancianos. Allí donde tropezamos con la vida social nos encontramos con que tales reglas están efectivamente "en vigor": su fuerza se acrece por el uso, igual que otras normas sociales menos rígidas con las que agrupamos el derecho consuetudinario bajo el concepto de costumbre. Dichas reglas son expresión de postulados necesarios de la convivencia como cooperación precisamente, extendiéndose por ello a medida que la cooperación —pacífica o guerrera— se va ampliando; el derecho, entre tanto, trata de ocupar cada vez más el puesto de la fuerza sustituyendo las hostilidades por la resolución pacífica de los conflictos: de ahí la penalidad establecida por medio de los órganos de la comunidad en vez de la venganza de un linaje sobre otro. Marx declara abiertamente esta necesidad del derecho cuando dice que las relaciones de propiedad son únicamente la expresión jurídica de las relaciones de producción, y éstas, a su vez,

las que corresponden a una determinada etapa en la evolución de las fuerzas productivas materiales. Las relaciones de propiedad son, pues, por su naturaleza formas de evolución de las fuerzas productivas. Cabe discutir el que este modo de expresarse sea muy claro. Pero con toda evidencia su pensamiento es que la *propiedad privada* precisamente, tanto la rústica —de residencia y huerto, de instrumentos, aperos y herramientas—, como la de dinero (aun después de haberse convirtido el dinero en capital actuando en el crédito y comercio, en el desarrollo de la producción o en la producción aumentada de bienes entre hombres unidos socialmente iguales y que aumentaban, también, en número) y hasta la propiedad libre y absoluta, ayuda a la sociedad en una época determinada y concreta, sirviéndole de órgano normal suyo por constituir precisamente una forma de desarrollo de las fuerzas productivas y tener, por consiguiente, como diríamos hoy, un justo sentido sociológico.

54. La vida económica influye en primer lugar y más fácilmente en la política, es decir, en el derecho público, que es más orden que derecho; sólo por interemdio de éste, influye también en la mayoría de los casos, sobre el derecho propiamente dicho, el derecho privado, después de haberse hecho independiente del público. La vida económica, como la aplicación del derecho y como la vida en general, está en movimiento incesante, en perpetuo cambio. Debemos subrayar que es más general y variada que la vida del derecho, y más móvil y flúida, hasta adoptar formas casi etéreas: pues está condicionada siempre por los deseos y voluntades, por los intereses y sentimientos de innumerables personas, entre las cuales naturalmente tienen mayor importancia las más fuertes, cuya decisiva influencia como personas individuales puede alterar con mayor facilidad y seguridad las organizaciones existentes. El derecho, una vez "pronunciado" o administrado,

es tan sólido y tenaz en su constitución originaria como la costumbre, siendo difícilmente modificable; hasta los dioses o sus sacerdotes, que tienen desde un principio el poder de modificar las reglas vigentes, legitiman y consagran más bien lo transmitido y subsistente. Lo contrario ocurre cuando los grandes personajes seculares, como los reyes y sus servidores, se sobreponen, gracias a un poder acrecido normalmente por la riqueza, el derecho y a la tradición mediante su influjo sobre los jueces, o por órdenes y decretos expresos tras los cuales se oculta el poder de los dioses o la creencia en su favor. Así es como destruyen el viejo derecho y crean uno nuevo, ya por su "buen placer" irresistible, o en nombre del Estado, con quien se identifican, o del cual se consideran servidores, por ser ellos señores que no pueden perjudicarlo fácilmente. En muchas ocasiones se producen graves conflictos entre el derecho consuetudinario, la convicción y el sentimiento jurídico, por un lado, y la *razón de Estado*, por otro, aun cuando ésta no encubra otra cosa que el puro capricho de un monarca, y en el lugar del derecho legal formalmente establecido aparezca el simple acto de gobierno o la práctica administrativa. Una transformación duradera del derecho vigente sólo habrá de realizarse cuando dicha transformación corresponda a las relaciones de poder existentes y éstas sean a su vez relaciones de poder económico que traten de expresarse políticamente combatiendo y progresando, tanto si son antiguas y están consolidadas por la tradición, como siendo nuevas. No de otro modo los más débiles políticamente en un principio se convierten indirectamente en los más fuertes cuando logran atraerse o poner bajo su dependencia a una o varias de aquellas fuerzas políticas que descansan en estados económicos tradicionales; cuando, por ejemplo, una fuerza económica joven puede deshacer la alianza, basada en antiguas relaciones de poder económico, entre la nobleza

y su cúspide, la monarquía; cuando el poder del dinero, del capital comercial o industrial, fortalece y apoya por su parte a la monarquía para verse favorecido y fortalecido por ella, o para pagar, por el contrario, servicios prestados anteriormente.

55. En los últimos siglos se ha visto un gran ejemplo de transformación del derecho, como consecuencia y efecto de relaciones económicas y condiciones de vida modificadas por el crecimiento de la industria, del comercio y del capitalismo, y por el incremento de la vida urbana, tan estrechamente vinculado con el último. Si bien es posible establecer que esos efectos se producen primero y más fácilmente en el derecho público, en la constitución y administración del Estado ante todo, para penetrar y modificar luego paulatinamente mediante la legislación todos los dominios del derecho, con todo, ninguno de esos efectos deben concebirse sino como un largo y complejo proceso sobre el cual actúan conjuntamente circunstancias diversas más o menos poderosas. En Alemania, como en Inglaterra y otros Estados, uno de los primeros y más característicos fenómenos ha sido la disminución del *campesinado* en contraste con su creciente desarrollo anterior, que había podido compaginarse bien, por otra parte, con el crecimiento y florecimiento de las ciudades. El empeoramiento se produjo al refinarse la nobleza y hacerse ciudadana, sobre todo allí donde se agrupó en torno a la corte; en estas circunstancias llegó a verse tan necesitada de dinero que los que hasta entonces habían sido "sus" campesinos se convirtieron para ella en un objeto de opresión y explotación. A este hecho se refiere Heinrich Brunner, *Grundzüge der Deutschen Rechtsgeschichte* (p. 216), al señalar que desde el final de la edad media la seguridad jurídica de los estamentos campesinos se debilitó en gran parte del Reich. "Mientras anteriormente la transmisibilidad hereditaria de las posesiones

cedidas a los campesinos se había realizado de muchas maneras, y estaba en camino de convertirse en transmisión hereditaria legal, a partir del siglo XV se manifestó un movimiento retrógrado al pretender los señores territoriales eliminar la transmisión hereditaria de dichas posesiones o impedir, por lo menos, que se completara su proceso. Favorecía esta tendencia la jurisprudencia romanista, que aun cuando no era directamente hostil al campesino carecía, sin embargo, de comprensión para la multiplicidad de formas de propiedad campesina en el derecho alemán. Como, para enjuiciar el problema, el derecho romano no tenía a mano sino los conceptos de enfiteusis y arrendamiento, su aplicación produjo efectos niveladores, toda vez que hubo de aplicar forzosamente a las numerosas formas intermedias el mismo patrón del censo temporal". La recepción del derecho romano fué una nueva manifestación del predominio que el espíritu romano conservaba aún —esforzándose por extenderlo— en la Iglesia, en la lengua y en la ficticia perduración de su Imperio (el cual ya hacía mucho tiempo, sin embargo, que había perdido su significación universal en favor de los Estados nacionales que estaban desarrollándose): ese espíritu se nutría al mismo tiempo de nueva savia a medida que avanzaba el desarrollo de las ciudades, del comercio y de las comunicaciones. Dicho desarrollo reclamaba ya entonces, como lo reconoce Brunner (p. 230) un derecho civil unitario; exigencia que volvió a ponerse de manifiesto a principios del siglo XIX, sin llegar a tener éxito decisivo hasta fines de siglo. De todos modos, el poder de los príncipes ejerció sus efectos en el mismo sentido; entre todas las potencias de la vida jurídica de entonces —las ciudades libres actuaron ciertamente en igual sentido—, aquél fué el poder que supo proteger a los juristas formados en el derecho romano, favoreciéndolos y fomentando su interpretación y aplicación del

derecho. Dichos juristas estaban en realidad al servicio de la legislación imperial, en la que no se conocía ninguna constitución estamental como las que se habían ido formando en todas partes, hasta en el Sacro Imperio Romano y sobre todo en sus territorios. Ellos fueron los que establecieron el principio: *quod principi placuit legis habet vigorem,* el cual tenía que ser del agrado de todo príncipe reinante y había de fortalecerle en su lucha contra la nobleza que limitaba su poder. A este propósito dice Laband, el más importante tratadista de derecho público a fines del siglo pasado, que "la evolución del Estado absoluto y la recepción del derecho romano son en Alemania un solo y mismo acontecimiento histórico". Laband ha indicado también con particular insistencia que la recepción se produjo principalmente en los tribunales de corte y territoriales de los príncipes, donde tuvieron preferencia los *doctores.* Estos, como puede verse en Janssen, *Geschichte des Deutschen Volkes* (I, 560), adoptaron una posición directamente hostil respecto al derecho alemán (Brunner reconoce también que el derecho alemán fué apartado y eliminado de la manera más inconveniente por los doctos y semidoctos jurisconsultos que llenaban los tribunales). ¿Resulta, pues, que los príncipes y sus hombres de Estado han apoyado siempre incondicionalmente la tendencia de la nobleza (y en menor grado del clero: siempre fué relativamente bueno vivir bajo el báculo) dirigida a oprimir al campesino, a regirlo arbitrariamente, a reducirlo a su capricho mediante la incautación de tierras y la no ocupación de las posesiones vacantes, fenómeno cada vez más frecuente desde el siglo XVI? De ninguna manera. El Derecho romano tampoco actuó en todas partes de ese modo, ni en las mismas proporciones. Max Weber (en su obra póstuma sobre historia de la economía, p. 291) indica que en Francia la realeza, por medio de sus legistas formados en el derecho romano,

dificultó extraordinariamente la incautación de las posesiones campesinas por parte de los señores. En una fase ulterior, los príncipes territoriales alemanes intervinieron también en el mismo sentido, y con buen éxito en la mayor parte de los casos. Su mayor interés consistía en el sostenimiento del campesinado, en primer lugar porque la transformación de las tierras de los campesinos en señoriales las hacía libres de impuestos por haber conservado la nobleza el privilegio de servir a caballo a cambio de la tierra que poseía por derecho feudal; y luego, en segundo lugar, porque los campesinos proporcionaban precisamente la mejor infantería. Por privilegio de la nobleza el cuerpo de oficiales se había convertido en una profesión escogida, y el de la caballería se destinaba tan sólo a los más ricos poseyentes. El que la nobleza hubiera podido aumentar tan considerablemente gran parte de su poder sobre el campesino, acreciendo con ello sus ingresos, fué una consecuencia indirecta de la larga lucha que el poder de los príncipes tuvo que sostener contra ella y contra los estamentos en general para establecer al fin su soberanía como un *rocher de bronze*, según frase del Rey Soldado. Precisamente en Brandenburgo, en el siglo XVI y más aún en el XVII, la relación entre príncipe y nobleza era tal que ésta se vió obligada a abandonar —y hasta lo hizo espontáneamente— sus atribuciones políticas anteriores, sus derechos de participación en el gobierno, a cambio de derechos señoriales privados y de privilegios de casta. Los estamentos siguieron teniendo autoridad en los municipios, pero su poder fué anulado en el Estado (Schulze, *Preussisches Staatsrecht*, p. 43). Compromiso: se aumentaron las atribuciones privadas y se redujeron las públicas. Sólo después de ser suficientemente fuerte pudo el principado intentar reducir a su vez aquellas atribuciones privadas, como ya ocurrió en Brandenburgo a fines del siglo XVI con la obligación de dejar ocupar de nuevo

las posesiones campesinas vacantes y con la prohibición de transformar las tierras campesinas en tierras de señor: la llamada obligación jurídico-pública de arrendamiento. En los territorios del oeste, donde el poder de los estamentos del país sucumbió pronto ante la autoridad territorial concentrada estatalmente, ésta había empezado a interceder por los campesinos en contra de los señores. Este progreso sólo después de triunfar la Revolución francesa condujo a abolir la vinculación estamental del tráfico de fincas rústicas: en Prusia, por edicto del 9 de octubre de 1807. Con esto cayó también al mismo tiempo la obligación de prestar tierra, o sea la protección al campesino. Es notable cómo entonces, gracias a esta libertad, se restablece el poder de los terratenientes, el que poseían o pretendían antes como señores de la tierra. En la reacción general que siguió a la paz y a la fundación de la Confederación alemana lograron que dejara de realizarse la llamada regulación de las posesiones campesinas sin obligación de proporcionar caballos de tiro para el señor, lo cual tuvo por consecuencia que un gran número de dichas posesiones fuese comprado en el transcurso de la generación consiguiente por los grandes propietarios rurales: sólo a consecuencia del movimiento popular de 1848 se produjo la extensión legal de la plena propiedad al resto que había quedado de aquellas pequeñas posesiones. Si la regulación de posesiones con aquella obligación —que se llevó a cabo teniendo que comprar los campesinos su emancipación mediante la entrega de tierras (de un tercio a una mitad)— tuvo, por consecuencia, una propiedad rústica mucho mayor entre los terratenientes y mucho menor entre los campesinos, con ello el final del proceso que los señores habían combatido tan violentamente al principio se había resuelto por completo en favor suyo. Knapp indica ya a través del título de su obra *Die Bauernbefreiung und der Ursprung der Landarbeiter in*

den älteren Teilen Preussens que los poseedores de pequeñas parcelas y sus hijos se convirtieron en gran parte en jornaleros, sin tener en su mayoría ninguna participación en las fincas. Sabido es que en todo el territorio prusiano al este del Elba, muy reducido recientemente, la clase campesina significa poco y que la extensión de las grandes propiedades y de las grandes explotaciones agrícolas ha permanecido o se convirtió en lo que es actualmente. En Inglaterra la marcha evolutiva fué muy diversa, pero se alcanzó un objetivo semejante, con un resultado político parecido al de Prusia —no obstante la conquista de grandes provincias predominantemente campesinas—: el influjo predominante de la aristocracia en la legislación. Ya en el siglo XVI el problema agrario se resolvió en Inglaterra en favor del poder económico de los señores, poder que fué adquiriendo cada vez mayores proporciones, sobre todo después de la confiscación de los bienes conventuales. Allí la situación legal del campesino, aun cuando casi siempre libre personalmente, fué semejante a la de los enfiteutas en Prusia; hubo *Copyholders* a diferencia de los *Free-Holders*, es decir, de la minoría: dudoso era el derecho de posesión y diferente en casi todos los distritos señoriales *(Manor)* porque estaba condicionado por un especial derecho consuetudinario y las leyes que se le agregaron. Cuestión principal: si el derecho de sucesión estaba protegido y si el desahucio era lícito. Naturalmente los propietarios señoriales eran partidarios de la limitación de los derechos campesinos, y por su parte los campesinos de cada distrito de la ampliación o, por lo menos, del mantenimiento de sus derechos. Esta lucha de clases adquirió también la forma de un lucha entre dos derechos distintos, en donde el nuevo derecho fué considerado pura y simplemente por la conciencia popular como un derecho injusto. Aunque en Inglaterra no se adoptara el derecho romano, debido a la victoriosa resistencia que

le opusieron los abogados londinenses, se establecieron, sin embargo, principios semejantes a los del derecho romano tardío bajo el nombre de *equity* —como se dijo anteriormente—, sobre todo en el más moderno tribunal de la nación, "el banco" del rey, el cual se mantuvo como un elemento absolutista a pesar de la victoria de los estamentos sobre la realeza. La transmisión hereditaria de la condición de campesino, aun allí donde seguía siendo dudosa jurídicamente, se convirtió en regla, siempre que favorecía el interés de los propietarios señoriales, lo cual ocurrió mientras ellos mismos explotaban sus tierras, los llamados dominios, teniendo que depender del servicio de los campesinos. Pero ya en el siglo XV, a consecuencia de la creciente exportación de lana hacia Flandes, el cultivo de los prados resultó más ventajoso que el de las tierras labrantías, y aunque los tribunales de derecho común *(courts of pleas)* solían decidir todavía en favor del derecho de sucesión campesino, basándose en la costumbre del distrito, los lores consiguieron imponer cada vez más su voluntad, haciendo laborar mayores superficies de explotación, o arrendándolas por medio de contratos formales a largo plazo, aunque en la mayoría de los casos con la condición de que el arrendador se reservaba todos los años el derecho de anular las condiciones de arrendamiento *(tenants at will)*. Los argumentos que Stammler utiliza contra el materialismo histórico (que en toda relación social evolucionada está contenido más o menos marcadamente un derecho cualquiera, que la economía y el derecho están en la misma relación que la materia y la forma) ya están indicados en el propio esquema marxista al hacer de las relaciones de propiedad sólo una expresión jurídica de las relaciones de producción existentes, las cuales a su vez se mueven dentro de las relaciones de propiedad, y son en primer término formas de evolución de

las fuerzas productivas, aunque pueden convertirse en un impedimento para éstas.

La verdad que importa y hace al caso no es posible negarla por el hecho de que las alteraciones materiales se sucedan más fácilmente que las formas, y porque aquéllas finalmente arrastren tras sí a éstas, aun después de tenaces resistencias. Se combate siempre por el derecho, y no sólo en las deliberaciones de los gobiernos y de los parlamentos: los tribunales, aunque podamos imaginar al juez como una persona de imparcialidad ideal según su voluntad, hacen caer la interpretación del derecho, es decir, la resolución de los casos en litigio, en favor de los fuertes o en favor de los débiles económicamente. No raras veces —por motivos de equidad, por compasión, bondad o humanidad— el juez se siente más bien inclinado a dar la razón a los débiles y a los pobres. Pero por su posición social pertenece al estamento señorial, y aunque en la mayoría de los casos no se dé cuenta de ello, simpatiza más con la mentalidad y el interés de sus compañeros de clase. Un movimiento popular y obrero, por su misma rudeza de formas, por su indiferencia, cuando no hostilidad, hacia ideas que le son caras, difícilmente podrá serle grato. Además, es inevitable psicológicamente que un juez se vea también condicionado en su juicio por la habilidad y la elocuencia de los abogados; evidentemente los fuertes son mejores clientes que los débiles, y están en condiciones de escoger a los abogados más duchos.

La realidad de la relación existente entre economía y derecho, que no coincide por completo, pero sí anda bastante cerca de la necesidad que el poder político tiene de fuerza económica, ha sido admitida y reconocida centenares de veces, aunque se tema y se rechace una teoría sistemática y de principios. La idea aparece de nuevo en el ingenioso discurso rectoral de Jorge Jellinek *Der Kampf des alten mit dem neuen Recht* (Heidelberg, 1907), en

donde se expresa la creencia de que al porvenir le corresponderá vivir igualmente nuevas luchas entre uno y otro derecho. "Nuevas relaciones históricas y sociales crearán también en otros días nuevos sistemas de derecho".

El espíritu, la vida espiritual en el pensamiento y en la acción, la moralidad, la opinión pública; todo se modifica con los fundamentos económicos de la vida social. El esquematismo de la imagen empleada por Marx aparece más claramente cuando habla de formas religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, de formas ideológicas en donde los hombres adquieren conciencia del conflicto entre un estado altamente desarrollado de las fuerzas productivas y las relaciones de propiedad, resolviendo el conflicto por combates de palabra o de obra. Pues de un combate propiamente dicho, cuando no se utilizan espadas, fusiles ni cañones, sólo puede hablarse en cuanto sea un *disputare*, un pensar diferente, un hablar y aconsejar diversos, un diverso querer. En la literatura, que se ha convertido cada vez más en una literatura de actualidad, tenemos el campo de batalla propiamente dicho en donde se enfrentan —mientras una de ellas no resulta acallada o muerta del todo por la otra— las direcciones y fuerzas sociales opuestas, las fuerzas de la conservación y las de la transformación, las de lo tradicional y las de lo nuevo, las mentalidades que apelan a la creencia y las que apelan a la razón. Pero la matanza total no se produce casi nunca. Pueden callar y morir generaciones enteras. Pero surgen luego otras nuevas que cobran las mismas impresiones y los mismos sentimientos, bien los reciban y aprendan de las anteriores, bien sean suscitados por hechos nuevos: el sentir y las opiniones, por consiguiente, son hereditarios por cuanto corresponden a los mismos hechos sociales y de las mismas condiciones de producción. La relación entre los fundamentos materiales y los fenómenos más elevados del espíritu pue-

de concebirse quizá de la manera más adecuada por analogía con la relación existente entre el sistema vegetativo del cuerpo humano y las necesidades y pasiones humanas que tienen en él su base, por una parte, y el sistema animal y mental, por otra. Podemos expresar esto con las palabras de Schiller, el ponderado idealista, en una de sus cartas al duque de Augustenburgo (que abreviadas pasaron luego a sus obras como cartas sobre la educación estética del hombre): "el hombre es todavía demasiado poca cosa cuando vive bien y come lo bastante, pero tiene que vivir bien y comer bastante si ha de regir en él su mejor naturaleza"; concepción que reaparece varios años más tarde en el epigrama titulado "Dignidad del hombre": "No habléis más de eso, os lo ruego. ¡Dadle de comer, dadle habitación! En cuanto hayáis cubierto su desnudez, la dignidad viene por sí sola." Con mayor penetración todavía, Schiller vuelve a decir lo mismo en sus versos

En tanto, hasta que la filosofía
sostenga el edificio del mundo,
el movimiento de la vida se mantiene
por el hambre y por el amor.

De modo terrible, el gran poeta, que había orientado desde pronto sus estudios de medicina hacia las relaciones de esa ciencia con el crimen, expresa por último un pensamiento semejante con aquellas violentas palabras:

Algo tiene el hombre que llamar suyo,
o habrá de incendiar y asesinar.

En la vida política los pobres y los necesitados no han podido hacer oír su voz de un modo directo hasta pasada la mitad del siglo XIX, después de haberse acogido al manto protector de la religión o de estar representados por un

contextura, la metrópoli y la colonia. Las diferencias de los conceptos, o mejor dicho de las cosas que representan, resultan evidentes en este caso; diferencias que como ya dijimos anteriormente son siempre análogas a las existentes entre una vieja generación y otra más joven. La cosa más vieja quiere mantener bajo su dependencia a la más joven; cuanto más crece y se fortalece esta última, tanto más se libera de aquélla y quiere seguir su propio camino; reside la causa manifiesta de la divergencia, de la lucha abierta que desgarra y separa a la pareja. Pero mientras permanezcan vinculados, las relación puede invertirse fácilmente: el fenómeno más joven querrá dominar al más viejo y hacerlo dependiente de él, lográndolo tanto más pronto cuanto más débil e impotente sea el otro. Podemos comprobarlo suficientemente en la pareja de conceptos aldea-ciudad. Sabido es, por numerosos ejemplos, que en comarcas y en países enteros, las ciudades, o la ciudad (cuando se trata de distritos pequeños) está y permanece subordinada al campo, dependiendo económicamente de él al no producir ella misma sino una pequeña parte de los medios de subsistencia que le son imprescindibles y cuya satisfacción es mucho más apremiante para ella que la necesidad que experimentan respecto a sus productos los habitantes del campo; como, además, ciertas materias importantes que son necesarias en el campo (la sal y los metales, por ejemplo, y sobre todo el hierro), se dan también, en bruto cuando menos, en lugares apartados de la ciudad, exigiendo desde pronto un cierto tráfico a distancia, resulta que mediante el comercio los campos se colocan, por decirlo así, en una situación ventajosa sobre las ciudades: bien antiguas son las ferias anuales que requieren una comunicación, relativa distancia, y los mercados semanales para el tráfico más cercano entre ciudad y campo. A la preponderancia del campo corresponde también su dominio político, ya

esté ejercido por agricultores o por grandes señores que viven en burgos o castillos, a cuyos pies suelen desarrollarse luego colonias urbanas. No sólo por sus orígenes, sino a través de su larga evolución, la aristocracia es normalmente campesina. El que esta relación se modifique cuando las ciudades se hacen fuertes y populosas, cuando en ellas mismas adquieren poderío los ciudadanos ricos, es cosa fácilmente comprensible y comprobada por una larga experiencia. En primer lugar tenemos el gran éxito de la economía monetaria y crediticia, o sea del comercio y de los grandes mercados; luego, el de la fabricación en grandes explotaciones, aunque tales empresas características del capitalismo tienen a menudo buenos motivos para preferir establecerse en el campo: subsistencias más baratas, menos costosas residencias para los obreros, fuerza hidrálica en el período anterior al vapor, y otros por el estilo. Pero ya pudo observarse en una fase anterior, que la ciudad se presentaba frente al campo en una actitud exigente, no sólo por ser rica, sino por una especial tendencia a no dejarse perturbar por el campo vecino en la constante actividad de su progreso. La diferenciación natural en un principio, entre los modos campesinos y urbanos de trabajo, pronto intentaron forzarla las ciudades en ventaja suya impidiendo que el campo circundante hiciera lo que ella, lo que los gremios ciudadanos querían hacer también, pensando sobre todo en su clientela campesina, y convencidos, por otra parte, de que podían hacerlo mejor. No tardó tampoco en aparecer naturalmente el puro interés, propio siempre del comerciante y compartido luego por el industrial, de oprimir al competidor o por lo menos de perjudicarle. De igual manera que se comportaron los gremios durante siglos frente al artesanado campesino y al no agremiado, así han venido a comportarse con frecuencia las metrópolis, después de haberse hecho dominante la ciudad, frente a sus nuevos

territorios, a los que no sólo mantenían bajo su dependencia política, sino que les dejaban surtirse exclusivamente de sus productos industriales a cambio de las materias primas producidas por aquéllos. El más famoso ejemplo de esta especie lo tenemos en la actitud de la Gran Bretaña respecto a sus plantaciones en Norteamérica; actitud que condujo a una gran guerra de liberación e impulsó el nacimiento de una poderosa federación que es cada vez más urbana e industrial, y que casi está aventajando a todos los países del viejo continente. A su vez, el conjunto de este proceso en sus tres esferas, la económica, la política y la espiritual, es también el gran tema de toda la evolución moderna en el progreso del gran comercio, del tráfico monetario y financiero, y de las grandes industrias, especialmente de la industria pesada, en tan íntima relación con el crédito y la finanza. En todo país, por muy urbano que llegue a ser y por muchas grandes ciudades que tenga, siempre subsisten tenazmente las ocupaciones y explotaciones peculiarmente campesinas, tanto las dirigidas por grandes empresas capitalistas como las explotadas en pequeña escala, que llegan en medio de la mayor variedad hasta el más modesto cultivador de parcelas. Pero las relaciones y dimensiones de estos fenómenos son muy diversas. Fuera del europeo, los demás continentes, incluyendo la mayor parte del territorio de los Estados Unidos de Norteamérica, están relativamente poco poblados. Esto produce en ellos también poderosos conflictos entre los intereses urbanos y los agrícolas, pero estos últimos son susceptibles de constante aumento y fortalecimiento. Dada la extensión del territorio es natural que sea menor la tentación de proveer con una multitud sobrante a las grandes ciudades, que ya se han hecho viejas y sobrepobladas; lo que sucede más bien es que surgen constantemente nuevas ciudades, y que el campo puede mantener por lo menos su equilibrio. En los viejos paí-

ses, por el contrario, el constante éxodo del campo a las ciudades establece un predominio cada vez más decisivo y difícilmente reversible de la ciudad; la cual no corre peligro porque el natural crecimiento de los centros urbanos sea cada vez menor que el del campo: no hay peligro mientras la industria necesite y pueda pagar a una masa cada vez mayor de trabajadores y empleados. Aun cuando hay que precaverse contra consecuencias generalizadoras sacadas de circunstancias de hecho, de las circunstancias que en los países germánicos, principalmente, han venido a añadirse a una terrible guerra perdida al final, no es improbable, sin embargo, que los factores surgidos de la dura necesidad (y que están desde luego en la línea de la evolución general, no menos que la creciente mecanización y racionalización de la técnica industrial) han de traer consigo graves y duraderos resultados. Este fenómeno no coincide de un modo casual con una disminución insólita hasta ahora de la descendencia familiar, que si puede explicarse en gran parte por aquella catástrofe, dada la pérdida de millones de hombres capaces de procrear y la elevada edad matrimonial, de las mujeres sobre todo, crea de todos modos un nuevo factor que en sí y por sí tampoco es nuevo, pero que aparece ahora en forma más general y consciente: la intencionada disminución de partos por voluntad de los cónyuges. Evidentemente se trata de un fenómeno que, juntamente con aquellos otros, dará un nuevo aspecto tanto a las relaciones entre ciudad y campo como a las existentes entre los diversos continentes de la tierra.

57. A la vieja y constante oposición entre ciudad y campo, a la que hay entre países competidores, y modernamente entre los viejos Estados de la gran industria y sus jóvenes rivales, hay que añadir en tiempos muy recientes la oposición y lucha de clases entre el capital y el trabajo, o como se diría mejor, en vez de usar esa expre-

sión habitual, entre clases poseyentes y clases desposeídas. Esta oposición y divergencia es por naturaleza de otra índole, pero semejante con todo a las luchas mencionadas, porque en ella se trata también de una capa nueva y joven frente a otra vieja que se apoya en gran parte en bienes, en capacidades y en inclinaciones heredadas.

Se trata también de una lucha de liberación como la que hicieron las colonias contra la metrópoli, y como la que se ha manifestado repetidas veces en la tendencia del campo y de la propiedad rural, o sea de la agricultura, a desligarse del influjo predominante de lo urbano y del Estado sostenido por la ciudad. Y algo han podido realizar y lograr en este sentido, gracias sobre todo a su tradicional y persistente influjo político en unión con las instituciones monárquicas, hasta el punto de que sienten como una derrota la transformación del Estado en una república. De ahí que donde hay una república su tendencia consiste siempre en la restauración de la monarquía, o por lo menos en el establecimiento de una distadura o tiranía eficaz dirigida en favor de sus intereses. Por lo demás, la lucha entre clases poseedoras y no poseedoras es de índole esencialmente distinta a las oposiciones y luchas consideradas hasta aquí. En todas éstas hemos visto prevalecer a los elementos de la sociedad frente a los de la comunidad; pero éstos, bien que modificados y muchas veces quebrantados y descompuestos, siempre han vuelto a actuar, siempre han resurgido de nuevo. De nuevo se elevan también a través de los esfuerzos y combates de la clase obrera. Con lo que la oposición adquiere un carácter muy distinto: lo nuevo y lo joven constituyen precisamente un esfuerzo hacia la comunidad, representando concretamente la tendencia, condenada siempre al fracaso, de restablecer circunstancias pasadas y muertas; pero también representan más a menudo y con mejores perspectivas de éxito una tendencia hacia el establecimiento

de una nueva base económica que quiere diferenciarse por principio de la capitalista y societaria —aun cuando tenga igualmente necesidad del capital—. En este sentido, son de gran importancia, ante todo, las tan reiteradamente mencionadas organizaciones cooperativas, las cuales parten nada menos que del principio que hace de la producción de valores de uso un objeto inmediato del trabajo societario; es decir, de un principio que declara la guerra al valor de cambio, a cuya generalización se deben los enormes éxitos del capitalismo, y que trata de conciliar, si no a los capitalistas y al trabajo, sí por lo menos al capital y al trabajo, procurando que el propio trabajo domine y tome en sus manos al capital en forma de instrumentos que le son necesarios.

CAPITULO IV

EL FACTOR POLITICA

58. Discuto aquí todavía la pareja de conceptos de la segunda categoría fundamental: en este campo político nos encontramos también con que los dos miembros de la pareja conceptual se completan en cierta medida, siendo compatibles mutuamente; sobre todo mientras el miembro más joven, que es el que representa la sociedad y su evolución política, tenga todavía un débil desarrollo. La sociedad y el Estado, según el sentido que les hemos dado a ambos, son la misma cosa. El Estado es la voluntad organizada de la sociedad, es decir, de su clase dominante, con su tendencia a liberarse de las ligaduras y fuerzas de la tradición: la revolución contra los estamentos señoriales, y contra la monarquía, apenas ésta se unió a ellos, después de perseguir su derrota durante siglos en interés del "tercer estado", para unirse luego otra vez, en busca de protección y ayuda, con los estamentos dominantes y hacerse "reaccionaria", en contradicción con su propio origen y espíritu revolucionarios. Pero luego se produce una nueva distribución de papeles o posiciones de combate; la burguesía, satisfecha políticamente a causa de su riqueza, evoluciona conjuntamente con los restos de los antiguos estamentos señoriales y a su vez con la monarquía, haciéndose reaccionaria ella misma, aunque manteniéndose como factor decisivo respecto a los demás. En esta situación ha de ser la clase obrera la que recoja y prosiga la lucha contra la totalidad de las fuerzas políti-

cas actuales, la lucha del liberalismo. Pero lo hace en un sentido necesariamente distinto y hasta opuesto. Perfecquía, haciéndose reaccionaria ella misma, aunque manteniega, sin embargo, el fin económico perseguido hasta hoy por el liberalismo —el sistema capitalista—, y quiere la democracia como un medio de transformación social para sustituir el sistema capitalista por uno socialista. Hasta qué punto podrá conseguirlo, si es que puede conseguirlo de algún modo, es cosa que no cabe predecir en seguida; digamos, sin embargo, que tal resultado está ciertamente dentro de la línea de la evolución progresiva, si es que ésta misma no ha de fracasar.

59. La verdad de la tesis según la cual el Estado moderno se ha manifestado cada vez más durante el último siglo como una fuerza revolucionaria, lo mismo que el comercio mundial y la gran técnica industrial, sólo puede fundamentarse históricamente, por lo que cae fuera de nuestros propósitos. Cabe únicamente aludir al hecho de que una historia comparada de los Estados europeos, y aun de los países coloniales, habría de señalar evoluciones políticas muy divergentes unas de otras, pero mostrando un gran elemento común, aunque con ritmo diferente y muy diferente aspecto: la tendencia a la concentración y centralización, es decir, a la unificación de la voluntad de poder política. En este sentido resulta particularmente curiosa la historia del reino insular británico, el cual se mostró antes y con más decisión que ningún otro revolucionario económicamente —en el comercio y en la industria—, sabiendo unir estas tendencias con un rígido conservatismo político, debido en parte al modo que tuvo Inglaterra de valorar políticamente la revolución eclesiástica en pro del fortalecimiento de la corona y de sus estamentos señoriales. Luego, en el conflicto entre la corona y dichos estamentos actuaron dos revoluciones políticas, la primera de las cuales fué completamente conservadora,

excepto en la prosecución de las innovaciones eclesiásticas; pero la otra se atribuyó un carácter "glorioso" por haber hecho triunfar definitivamente a los viejos estamentos, que entre tanto se habían modernizado desde el punto de vista comercial. La corona quedó entonces bajo su dependencia, sin tener interés ni fuerza suficiente para modificar o perturbar la situación política resultante. Una tendencia dirigida en este sentido sólo podía producirse con el crecimiento y aumento de poder del movimiento obrero. A la omnipotencia del Estado tampoco ha podido sustraerse el liberalismo, aunque se complazca siempre en extender un velo de oscuridad sobre todas las cuestiones referentes a principios básicos. En este aspecto no sólo importa la intervención estatal en la libertad de contratación, que siempre afecta indirectamente a los derechos e intereses de la propiedad, sino de manera especial la licitud de la expropiación, aun cuando esté sujeta a indemnización —que puede ser anulada, por ejemplo, mediante una inflación o bancarrota estatal—: estos actos del Estado, ni impugnados ni impugnables, ya significan bastante. El hecho de que según el derecho actual la expropiación sólo la justifiquen las conveniencias del tráfico y otros parecidos intereses comunes, económicos o financieros, constituye una limitación de la ley que redunda naturalmente en favor de la clase poseedora. En la práctica efectiva del Estado tampoco admite hoy contradicción que la propiedad privada inmobiliaria y capitalista pueda fundarse únicamente, como declara Adolfo Wagner, en la fuerza creadora de derecho, o sea en último término, en el reconocimiento estatal. Wagner pone mucho empeño en probar que la consecuencia que se desprende de esta teoría legalista, según la cual el Estado puede abolir o limitar a discreción y en todo momento, como creación suya, la propiedad (debe decir propiedad privada de inmuebles y capital) es ciertamente inevitable.

CAPITULO V

EL FACTOR ESPIRITU

60. Para las parejas de conceptos que se refieren a la vida *espiritual* son válidas las mismas reglas anteriores. Es evidente que el espíritu femenino y el masculino se corresponden en sí y por sí totalmente, completándose uno a otro, y que su interés común reclama una pacífica convivencia y cooperación entre hombre y mujer. Pero no resulta menos evidente la diferencia que existe entre uno y otro espíritu, su posible oposición a través de desavenencias y disputas, y la posible superioridad del uno sobre el otro. Si en todos los estados culturales existentes hasta el día tenemos que reconocer la efectiva superioridad del espíritu masculino, ello se debe más que a otra cosa a su fuerza psíquica y a la especial índole calculadora de su inteligencia. La superioridad del espíritu femenino, aun allí donde queda por completo en segundo plano, se base en sus facultades de sentimiento y fantasía y en las disposiciones artísticas y prácticas condicionadas por esas facultades; superioridad que no sólo se pone de manifiesto en la vida familiar, en la influencia educadora sobre los hijos, sino también, como lo demuestran numerosos ejemplos históricos, en la vida pública, donde la atracción del eterno femenino ha tenido muchas veces una importancia decisiva. El espíritu femenino es un espíritu de dedicación. Intelectualmente considerado es más sencillo que el masculino; es un espíritu que se apoya en la intuición y en la experiencia y, por consiguiente, en lo

habitual, en los usos y costumbres, a cuyo cultivo se siente inclinado por disposición natural. Pero su poder se despliega muy especialmente con el cultivo de la religión y con aquella dedicación —repetidamente subrayada— que se extiende desde el difunto hasta los dioses y demonios, y que en su forma más pronunciada se convierte en una ocupación pública venerable y sagrada, en un culto. Por eso el espíritu femenino está en una relación particularmente íntima y profunda respecto al sacerdocio, ese gran poder espiritual de la moralidad comunitaria. En esta época en que los dos estamentos dominantes, el militar y el docente, actúan juntos —aunque se enfrenten algunas veces—, el espíritu femenino representa una mitad de dicho dominio, sin contar con la circunstancia de que también en el sacerdocio ejerce funciones positivas, funciones caritativas principalmente, de las que está mucho más cerca el alma femenina que la masculina.

Hasta un cierto límite, como enseña la experiencia, una credulidad ingenua y sin sentido crítico puede coexistir sin duda con una mentalidad científica y filosófica; y es verdad que dentro de esos límites la religión no sólo pretende el predominio sino que sabe afirmarlo. Sin embargo, el pensamiento, la medida y el cálculo científicos rompen pronto sus ligaduras. Tal es el espectáculo poderosamente atractivo de la victoria lograda durante los últimos doscientos años, sobre todo, por el pensamiento científico sobre el religioso, por el espíritu masculino sobre el femenino: espectáculo en gran parte trágico, dentro del cual nos sentimos todavía nosotros —aunque teóricamente pueda darse por terminado— porque valores sentimentales efectivos se defienden aún contra las consecuencias resultantes de los nuevos supuestos, y porque las iglesias, como instituciones históricamente consolidadas en la vida privada y pública, son todavía poderosas y están en su labor de ayuda y protección al lado de

esos restos de vida comunitaria que sólo una equivocada conciencia científica puede negar o combatir.

61. Nos enfrentamos aquí con la grave y difícil cuestión de cómo habrá de formarse la vida espiritual y —lo que es más importante todavía— la vida moral, partiendo— en la medida en que quepa interpretar el futuro por el pasado y el presente— de una nueva base de civilización que nosotros concebimos de la manera más sencilla como socialista. La evolución, ¿será favorable para la paz?, ¿para la paz entre los pueblos?, ¿para la paz social?, ¿para la paz de las almas?

Acerca de esto no puede decirse otra cosa sino que existen grandes probalidades afirmativas. Concretamente, respecto a la paz social. El estado de discordia social que ha producido el capitalismo, es un hecho evidente, ya se le denomine lucha de clases o, en un grado más temible y real, guerra civil, cuyos peligros bien claramente se han puesto de manifiesto en nuestros días bajo los efectos de una terrible guerra entre pueblos civilizados y de unos acuerdos de paz no menos terribles. Lo que no sabemos es cómo podrá realizarse por vía pacífica una transformación, si no de toda la economía nacional y no digamos universal, por lo menos de sus elementos más importantes, hasta el punto de producir general satisfacción. Nuestras experiencias en este sentido se reducen al régimen de terror de un país —habituado ciertamente a regímenes de terror— en donde la evolución social no había alcanzado tan gran amplitud como para que el paso a un orden socialista pudiera parecer en cierta medida natural e intensamente necesario. Tenemos la presunción de que esos métodos y sus resultados, tanto como su fracaso final, más bien han de perjudicar o dificultar la ulterior evolución europea que favorecerla y extenderla. Dejemos esto bien sentado aquí. Pero si en el camino de las reformas sociales, tanto sociales como estatales, hubiera de produ-

cirse un moderado y paulatino tránsito de la situación existente a una forma igualitaria de la vida económica (y de ello ha habido comienzos esperanzadores tanto en Alemania como en otros países civilizados europeos), semejante resultado cabría considerarlo con razón como un síntoma feliz de nuestra moralidad actual, y quizá todavía más de nuestra visión científica; con ello se haría cada vez más patente que se había recorrido el único camino posible para la regeneración de la sociedad moderna y —lo que importa más— para su regeneración moral. Los perjuicios morales que se han producido y siguen produciéndose en proporciones cada vez más aterradoras por culpa del comercio en todo tiempo y por la extensión del capitalismo modernamente, han sido objeto de lamentación con tanta frecuencia como lo ha sido de elogio el fomento y protección de la cultura, considerados frente a toda crítica como una benéfica consecuencia del comercio. Los hombres se han acostumbrado a muchos males de esta clase, como se han habituado a otros en épocas tranquilas. Pero precisamente en tiempos agitados y peligrosos, cuando por la fuerza de la necesidad y de los hechos tanto se predica en todas partes el espíritu de comunidad, y el espíritu comercial se hace visible de manera tan repulsiva con su afán de lucro en medio de guerras, revoluciones, inflaciones y deflaciones, que resulta más irritante e indignante; ese afán mercantil agita, confunde y desalienta de tal modo a los espíritus y a toda clase de relaciones sociales, que el conjunto de la vida pierde su equilibrio en el momento precisamente en que más lo necesita. Podría decirse que se trata de excepciones, de excesos y fallos circunstanciales, y que no está justificado hacer responsable de ellos al comercio "legítimo", a la actividad mercantil honrada y sólida, como tampoco cabría achacarle la responsabilidad de otros desagradables fenómenos de la vida económica que se presentan tam-

bién en tiempos normales: especulaciones desmedidas en perjuicio del bien común, bancarrotas precipitadas o fraudulentas, explotación del trabajo en el hogar y en la fábrica, o de cualquiera otra clase de trabajo, y todos aquellos enriquecimientos, regulares o irregulares, cuyas fuentes no son conocidas y cuyos medios no se discuten. Dos años antes de estallar la guerra mundial de 1914 apareció un libro alemán bajo el título de *Ideal und Geschäft.* El autor, Benne Jaroslaw, declara ser comerciante, y el contenido de la obra lo demuestra: habla en gran parte, como él mismo dice, en estilo de oferta. Todas sus páginas, sin embargo, dan la impresión de que la obra está animada por un auténtico idealismo. Al espíritu y prácticas comerciales de que participan todos los capitalistas, sean o no comerciantes según el código de comercio, les dirige el autor amargas y penetrantes verdades. "El ancho y cómodo camino real recorrido por tantos y tantos de nuestros compañeros de profesión, por la gran mayoría, es un camino en cuyos numerosos mojones aparece escrito con grandes caracteres: ¡ganar dinero!, y la creencia de ser este el último fin de la actividad comercial está tan firmemente arraigada, es tan natural, está tan fuera de discusión, que la menor duda no se considera nunca digna de réplica." En prueba de ello el autor añade la frase de Jhering de que el hombre de negocios que en el terreno económico quiera perseguir intereses ideales en vez de ganancias, ha equivocado su profesión. A pesar de la dura crítica que dirige contra el sistema económico liberal y, por consiguiente, contra el espíritu mercantil, Jaroslaw mantiene también una posición crítica frente al socialismo, pues si bien éste hace la guerra al afán de ganancias, se muestra, en cambio, indiferente ante el afán de placeres; al socialismo le reprocha "la funesta exaltación, recreada casi siempre por él, del principio del placer, de la general e ilimitada intensificación

del goce", considerando, en cambio, como su núcleo valioso la exigencia de una igualación económica justa. El autor tiene razón si, como parece, piensa que el afán de goce es, en cierto modo, independiente del afán de ganancia y del espíritu mercantil; pero no debiera haber omitido agregar hasta qué elevado extremo se encuentran ambos en conexión. El afán de goce se halla ciertamente tanto entre los pobres como entre los ricos, tanto fuera del comercio y del capitalismo como dentro de ellos. Pero no es sólo lo que está en la base del ilimitado afán de ganancia y del espíritu de engaño, que el autor considera elocuentemente como indigno del verdadero comerciante, poniéndolo en la picota: el afán de goce aumenta hasta perder todo freno con el éxito y con la riqueza. En gran parte, el lujo del hombre de negocios no sólo se diferencia por su gusto o por su falta de gusto, por un carácter más material, del lujo del gran señor; se diferencia también porque carece propiamente de objeto, toda vez que en una época democrática sólo puede producir irritación e indignación en la gran masa. Para el señor, en cambio, un lujo correcto tiene por lo menos cierto valor, el valor de su prestigio, demostrativo de su superior posición social en la conciencia de aquella masa a la que tiene más o menos motivos para considerarla como formada por súbditos suyos, y la cual, a su vez, se complace quizá en admirarle como a un ser superior. Esta clase de admiración sigue existiendo también en el hombre vulgar ante el brillo y esplendor de la riqueza, pero en todo caso es más rara y carece a menudo de autenticidad, es decir, que se trata de la admiración que caracteriza al ambicioso y al parásito. En verdad, la exposición que ha hecho este comerciante (Jaroslaw) del profundo abismo existente entre ideal y negocio, puede servir, sin duda, para alentar la creencia de que la economía socialista supondría un gran mejoramiento moral al arrancar las raíces

del espíritu mercantil y acoger, en cambio, las demás tendencias naturales, poseídas, sobre todo, por la juventud, que se dirigen a mantener una mentalidad más comunitaria y de camaradas en la convivencia de un pueblo. Todo afán de goce, toda prodigalidad, todo vicio, todo lo que hace más fea, más ruda y hasta más despreciable la convivencia, se ve favorecido, o por lo menos incitado, por diversas clases del espíritu de negocio: este espíritu especula sobre todo ello buscando su provecho. "Los vicios privados, fuente del beneficio público" *(private vices public benefit)* ha sido el lema bajo el cual ha anunciado este modo de pensar económico su victoria sobre el ascetismo y el puritanismo, sobre la creencia de que la verdadera felicidad reside en la limitación propia. Lo que en tal caso se entiende por beneficio público, no es evidentemente sino la ganancia mercantil y de especulación a que siempre se aspiró.

Con harta frecuencia suelen evitarse gustosamente las conclusiones que se desprenden de la observación y de la experiencia. La experiencia, en muchos e importantes aspectos, está en contra del comercio; cabría, pues, esperar que se sacara la apremiante consecuencia de que es necesario apoyar por lo menos todos los esfuerzos dirigidos a sustraer a la acción del espíritu mercantil aquellos sectores que no contribuyen sino a hacer todavía más difícil la ya amarga situación de los pobres. G. Schmoller, que era sobradamente circunspecto para extraer consecuencias, subraya que la cooperativa de consumo ahorra alquiler y costosa propaganda por el hecho de tener una clientela sólida; que proporciona, además, buenas mercancías, no falsificadas, y con un valor ajustado a su precio contra pago en efectivo; y que atrae por último al cooperador mediante la distribución de ganancias en forma de dividendos, según la proporción de las compras. Las cooperativas son, junto a los grandes almacenes, la

representación del nuevo principio progresivo en su condición de grandes empresas. "Sería un error querer oprimirlas por medio de impuestos o algo parecido" *(Grundriss,* II, 499). Schmoller alude a los buenos resultados que la cooperativa "ha obtenido frente a la corrupción y falsificaciones del comercio al por menor, frente a su crédito usurario y a sus productos excesivamente caros, frente a todas esas degeneraciones del sistema de libre concurrencia" (I, 525). Lo que Schmoller no ve es que idealmente en la cooperativa de consumo no hay ganancia a repartir. El reparto según las compras demuestra claramente que no se trata de una empresa, de un negocio con riesgos, sino de un aprovisionamiento común, que tiene ciertamente que cubrir sus gastos, además de estar dirigido, por adquisición y entrega de bienes, a proporcionar dichos bienes a sus miembros en las condiciones más favorables. En la cooperativa de consumo no se persigue una explotación comercial, como persona que busca esencialmente su fin propio, la ganancia, frente al cliente (aunque por interés propio pueda esforzarse en servirle bien), sino que el negocio debe servir únicamente a los intereses inmediatos de los clientes, no pudiendo, pues, repartirse ninguna ganancia porque no se obtiene ninguna: sólo se obtienen sobrantes que corresponden por naturaleza a los clientes en su calidad de consumidores, mas no como empresarios ni como comerciantes.

Schmoller cree (II, 491) que la honradez corporativa un poco pequeño burguesa ha sido el signo del comercio europeo desde 1500 hasta 1850. De ahí que haya sido ensalzada, tanto por los poetas como por los políticos y hombres de Estado, no menos que por los primeros tratadistas de economía. Pero desde entonces han caído las viejas barreras del comercio y de las comunicaciones (p. 497), todo el nuevo desarrollo adquirido por la vida moderna obligó psicológicamente a la mayoría de

los hombres a hacer algo nuevo y diverso, contribuyendo concretamente a que aumentase de modo considerable el instinto de adquisición y la energía del comerciante: "no sólo las viejas barreras jurídicas; también las viejas barreras morales, que no se adaptaban a las nuevas formas de los negocios, empezaron también a oscilar." Así se explica que la vieja opinión optimista sobre el comercio haya sido sustituída en los más amplios sectores por una creciente aversión ante todo comercio y en particular ante el comercio de los intermediarios, tan afanoso de lucro como imperfecto en su organización. Lo que Marx llama capitalismo, acusándole como tal, no es, en el fondo, otra cosa (observa Schmoller tocando el punto esencial), que esa dependencia en que se encuentra toda la economía nacional respecto a los egoístas propósitos de ganancia del negociante, respecto al poder egoístamente aprovechado de su capital. La consecuencia de que hay que romper el poder de ese capital y poner una valla a sus propósitos de lucro, queda a dos pasos. Si hace más de cincuenta años, y aun después, los representantes del proletariado pensaban que esto es cosa fácil de lograr cuando se tiene tras sí la voluntad unánime y decidida de la clase obrera, semejante error ya no lo comparten hoy los defensores de esa clase que meditan un poco. Los que meditan menos y aquellos otros que por la misma naturaleza de su profesión están muy apartados del pensamiento político, como, por ejemplo, los artistas y los militares, todavía hoy lo creen posible y se sienten alentados por el experimento ruso, considerándolo como una prueba de aquella posibilidad. En realidad, no puede tratarse sino de un proceso largo y penoso que tiene tanto un lado político como otro social, los cuales pueden encontrarse y se encontrarán, como creen los más esperanzados. Los resultados de ese proceso —como tuvo que reconocer Schmoller— serían muy profundos psicológicamente; nosotros añadimos que

también lo serían moralmente. Los conocimientos y la penetración del comerciante, verdaderamente extraordinarios muchas veces, se pondrán al servicio de la economía nacional como un conjunto real y efectivo, mientras que ahora no aspiran sino a dominar la imaginaria totalidad de esa economía. Sin embargo, hay que predecir igualmente que en el caso hipotético de esa liberación pacífica, un mejor y más intenso sentimiento moral no sería suficiente para desarrollar y dar forma al nuevo sistema. Haría falta, ante todo, una mayor inteligencia general, que ya se requiere hasta para concebir y emprender la posibilidad de una innovación tan enorme. Esa mayor inteligencia habría de ir pareja con una mayor perspicacia. No es, sin embargo, inverosímil que se produzca tal incremento intelectual: sería como un avance dentro de la evolución realizada hasta ahora a la sombra del capitalismo, que encontraría tanto más favorables condiciones para su progreso cuanto más lograse apartarse del influjo capitalista. La inteligencia creciente favorecería también de modo inmediato a una nueva moralidad, más intensa y más profunda, cuyas eventuales mejoras se fortalecerían y extenderían con el nuevo sistema. En esta dirección se orientan ya algunas tendencias bien significativas y eficaces: destaquemos aquí las de la higiene y de la eugenesia y todo lo que va unido a ellas como ética verdaderamente práctica. Esta consideración es en principio de gran importancia. Si los progresos de la razón (del racionalismo) han actuado principalmente orientados hacia un egoísmo que había de ser beneficioso para el aumento del bien propio de cada uno (al favorecer el provecho y ventaja propios en relación con el bien material), algo, sin embargo, ha venido a corresponderle también como producto secundario, por decirlo así, al bien ideal: los hombres se han hecho más prudentes respecto a su salud, la del cuerpo y la del alma, y aun en cierto

grado respecto a la salud de la vida social, aunque sólo en el sentido estricto de sus propias relaciones sociales, como, por ejemplo, el matrimonio. Cabe esperar que disminuyendo las ocasiones favorables a la actuación de aquel egoísmo, cuyos nocivos efectos en la vida social se han ido viendo cada vez con más crudeza, habrá de fomentarse la actividad de un egoísmo sano y moral que no menoscabará el sistema cooperativo de la economía, antes bien, habrá de beneficiarle a medida que las instituciones personifiquen ese espíritu cooperativo y los sentimientos generales se dirijan hacia el bienestar común.

62. Todo el problema de que nos estamos ocupando aquí está profundamente vinculado con las conexiones apuntadas de la pareja de conceptos religión-mentalidad científica. Ya nos hemos referido al hecho de que en este aspecto también se ha creído posible durante largo tiempo, y hasta sigue creyéndose hoy, una relación armónica a base del predominio de la religión. Pero no hace falta insistir en que las diferencias son o serán inconmensurablemente grandes cuanto más se desarrolle la ciencia. La religión es, en todo momento, fantaseadora e imaginativa, hasta puede decirse que poética, habiendo dado siempre infinitos motivos a la fantasía y a la creación artísticas. Para la vida social, sin embargo, todavía tiene mayor importancia su acción ética y el poder que ejerce sobre los ánimos por medio, sobre todo, de un gran sistema de organización sacerdotal y eclesiástica. La ciencia, por el contrario, es de primera intención completamente naturalista y está orientada hacia la observación de la realidad en toda su grandeza y amplitud, hasta en sus impulsos más pequeños y secretos. La ciencia es naturalista: el mundo o la naturaleza constituyen para ella un objeto que tiene que abordar poseída ciertamente de un estremecimiento de veneración y de renovado asombro; sentimientos semejantes a los del religioso cuando

contempla sus imaginarios antes supraterrenos. El hijo predilecto de la creencia es el milagro, es decir, un acontecimiento de índole tan poco común que no se cree poderlo explicar mediante la conocida coherencia de la naturaleza, sino pensándolo como efecto de la intervención de un ser generalmente invisible, concebido a la manera de un hombre o de una mujer poderosa que, por una parte, se entrometen complacidos en el curso natural de las cosas para premiar o castigar a los seres humanos y, por otra, conceden oídos a sus ruegos, otorgándoles favor y gracia, ayuda y beneficios. Este fantástico supermundo complementario adquiere particular importancia por el hecho de estar especialmente vinculado con las comunidades en donde el hombre vive y de las cuales depende. Los dioses propiamente dichos se comportan respecto a los hombres (en su imaginación) de modo por completo análogo a la verdadera actitud de un señor o soberano, y hasta de un tirano en determinadas circunstancias; pero su actitud se parece más bien a la de un padre bondadoso que está dispuesto a bendecir a sus hijos, a concederles la victoria, a aumentar sus bienes, a extender sus campos y multiplicar sus ganados, a llevar a buen término sus obras. Todo lo que en este sentido se conoce por experiencia se atribuye también a los dioses; pero éstos son mucho más poderosos que cualquier hombre, tanto que el poder que se les concede imaginariamente se extiende por encima del poderío de los hombres, pudiendo así mitigar los temidos efectos de estas fuerzas terrenas. En consecuencia, se exige a todo el mundo estar en buenas relaciones con dichas fuerzas invisibles, apaciguarlas y mantenerlas en actitud propicia, ofrendarles sacrificios, reconocer y estimar su poder, implorar su ayuda en la desgracia y el dolor, sin olvidarlas en la felicidad, antes bien, dándoles las gracias por su favor. Todo esto vale tanto para los hombres individuales como para sus agru-

paciones, por lo que la veneración de los dioses —el culto— se convierte necesariamente en una institución en donde el sacerdote, como amigo, como enviado, por decirlo así, de aquellas fuerzas imaginarias, como intermediario entre ellas y el pueblo, tiene asegurado un grande y profundo influjo en el destino de ciudades y de países; hasta goza de la veneración y de una cierta santidad de su persona. Todo este mundo de las creencias, en cuanto se mantiene en una bondadosa relación afirmativa respecto a los hombres que veneran y rezan —pues hay también, por el contrario, dioses hostiles o demonios, especialmente los dioses de aquellos a quienes se considera y se aborrece como enemigos—, resulta más fácilmente compresible partiendo de la relación producida por el recuerdo de personas reales que han existido naturalmente, o sea, de personas muertas: la relación respecto a los dioses es análoga en todos sus aspectos a la relación con seres humanos difuntos; en primer lugar, con hombres poderosos a los que se mira con temor al mismo tiempo que con amor y devoción; en segundo término y de modo más inmediato, a la relación con los propios padres antepasados, a quienes todavía hoy dispensa la mayor parte de la humanidad una veneración verdaderamente religiosa. En realidad, éste es un mundo que está mucho más seguro frente a la duda, el ataque o la destrucción, que aquel otro en donde los dioses carecen de fundamento o apoyo terrenal.

63. Dentro del gran período cultural en que todavía vivimos y cuyo espíritu se ha extendido por toda la superficie de la tierra, constituye un hecho extraordinario la completa decadencia de varios de esos mundos divinos, con orígenes quizá comunes, pero cuyas formas eran muy diferentes entre sí: uno, el helénico, desvanecido tras un milenio de espíritu artístico y científico; otro, el romano, caído también a consecuencia de los fructíferos influjos

demás hombres, por lo menos a todos aquellos que "creen en El", a los que le siguen, es decir, que se ha hecho matar para asegurarles un porvenir gozoso después de su muerte. Y todos estos grandes hechos los ha realizado el Hombre-Dios para apaciguar a su Padre —esto es, a sí mismo—, para calmar la ira que el Padre abrigaba con fundados motivos contra los hombres y, sobre todo, contra "su pueblo", los judíos. Todo lo cual se da como un hecho histórico. Pero, además, ese Dios Todopoderoso, junto a cuyo trono se sienta el Hijo después de haber ascendido nuevamente de la tierra al "cielo", ha "enviado", en unión de este Hijo, a un tercer ente, el Espíritu Santo, para bien igualmente del hombre que habita este globo terráqueo, para facilitarle su futuro ingreso en el reino de los cielos, e incluso para obligarle a ello en bien propio. Este Espíritu Santo se identifica, pues, con la santa y verdadera institución de la Iglesia cristiana o con el espíritu de su Creador todopoderoso, hasta el "juicio final", en donde culmina el destino de la humanidad.

Mucho más sencilla es la otra gran religión surgida del judaísmo y formada por la rama semítica árabe: el Islam. En la intensificación fantástica de la representación divina, concebida siempre sobre el patrón del hombre pobre, el islamismo concuerda con el cristianismo. Coincide también con él en la sutil concepción de una vida ultraterrena y en la existencia de un tribunal que recompensa el bien y el mal, destinando a unos al paraíso o condenando a otros a vivir en el infierno; claro que con una atenuación, puesto que un átomo de fe en Alá y su profeta es suficiente para templar en algún modo la eternidad del castigo. Ambas "religiones universales" tienen además de común la diversidad de interpretaciones de que son objeto, y la amenaza de penas terribles que a todos los que piensan de otra manera o no rectamente les deparan aquellos que creen estar seguros de la única

creencia o superstición verdaderamente justa y perfecta. Común es también la fundamentación de la creencia mediante un libro "sacro", lo que presupone una instrucción científica formularia.

64. La enorme diferencia existente entre el *pensamiento* científico y todas estas formas de las creencias religiosas consiste precisamente en que éstas, confesando abiertamente que no tienen niguna prueba que sirva de fundamento a sus opiniones, las ensalzan, sin embargo, como creencias, las mantienen con tenaz energía frente a toda duda y hasta tratan de apoyarlas por la coacción y la violencia; mientras que la ciencia hace valer la simple opinión sólo cuando no es posible el saber o cuando no está completo. Pero aun entonces el espíritu científico trata de establecer el grado de *probabilidad,* porque esencialmente sólo le importa la verdad, y verdad es lo que puede probarse, lo que en virtud de la prueba precisamente puede ser elevado a certidumbre para el hombre pensante, con la misma seguridad de las cosas vistas por ellos; pues "las demostraciones son los ojos del espíritu que piensa" (Spinoza). Así, pues, el mundo de los dioses de cualquier tiempo y de cualquiera religión no significa nada para el espíritu científico; menos cuando le interesan los fantasmas y las creaciones fantásticas que surgen de dicho mundo, los cuales tienen que interesar ciertamente al psicólogo de los pueblos y al sociólogo, del mismo modo que al médico y al psicólogo individual le interesan los sueños como errores individuales. Las religiones son errores sociales. Y así como el sueño, estando despierto o dormido, desarrolla en el hombre individual una fuerza determinante de su querer y de su vivir, así también las religiones conservan fuerzas infinitas en la vida social. Ellas son lo femenino y lo infantil en la comunidad formada por estos elementos con el entendimiento masculino; ellas son las que fomentan, mantienen

y apoyan la idea de la comunidad en el pueblo y en la familia, adquiriendo, por consiguiente, un elevado valor para todo lo que importa a la comunidad. Pero normal y necesariamente sucumben ante la evolución societaria que se traduce en pensamiento racional, científico. Trágico conflicto que se manifiesta en la lucha entre la fe y el saber; conflicto de enormes dimensiones, que puede reflejarse aun en el propio seno de toda familia, y que, de hecho, se manifiesta antes que nada en la contradicción existente entre el espíritu de la mujer piadosamente creyente y el del hombre que honradamente no cree, porque piensa con libertad y de un modo científico. Entre ellos viven y crecen los hijos, dependiendo al principio de la madre, a quien siguen sobre todo las hijas; pero luego, con mayor conocimiento de las cosas y con un pensamiento más desarrollado, los hijos varones por lo menos se inclinan necesariamente hacia el otro lado. Esta es una imagen de la lucha histórica universal que Goethe contempló en espíritu como lucha eterna, según pensaba él, entre el creer y el no creer. Quien la contempla hoy pensando en los últimos cinco siglos de evolución europea, de donde ha irradiado a los demás continentes, ve que la poderosa guerra no ha terminado en modo alguno y puede concebir su necesidad interna. En dicha evolución la paulatina decadencia de la credulidad y el crecimiento de la incredulidad, o sea del pensar científico, son tan poderosos y evidentes, que no hay manera de abrigar la menor duda sobre tal hecho. Al completar el renacimiento y el humanismo, el siglo XV trajo consigo las primeras sacudidas de la escolástica por los elementos de la cultura antigua y —especialmente en Italia— por el desarrollo del pensamiento matemático y mecanicista. Al mismo tiempo producíanse en la propia Iglesia las tendencias críticas de la orden franciscana, ya observables en el siglo anterior, y las consecuencias de los ataques de Wiclef y Juan Hus

a la jerarquía. El siglo XVI trajo lo que estamos acostumbrados a denominar la Reforma, el gran cisma que creó las nuevas Iglesias nacionales, desarticulando al Imperio romano de la nación germánica a consecuencia de la división de las creencias, y haciendo de Francia el campo de una devastadora guerra civil; por otra parte, la investigación de las ciencias naturales hacía silenciosos progresos, confirmados por los grandes descubrimientos del siglo XVII. Este siglo acabó de desarticular al Imperio germánico con una serie de guerras comprendidas bajo el nombre de Guerra de los Treinta Años, que han quedado como ejemplo duradero del horror de las guerras religiosas, aunque el disenso religioso ya había perdido importancia, cediendo el primer plano a una política orientada en beneficio propio de los Estados que se iban concentrando —en Alemania, de los territorios que se aislaban—. Las discrepancias eclesiásticas todavía desempeñaron un papel decisivo en la primera mitad del siglo, tanto en Alemania como en Francia e Inglaterra; pero en la segunda mitad fueron relegadas a lugar muy secundario. Por la misma época la conciencia científica, cada vez más elevada, se agrupaba en sistemas filosóficos ajenos a las doctrinas de la Iglesia, cuando no hostiles a ella, mientras a las creencias religiosas se les otorgaba tan sólo una reverencia convencional. De allí surge el siglo XVIII, el siglo de la Ilustración, cuyo final se vió agitado por las grandes sacudidas de una revolución política memorable, a consecuencia de la cual la Iglesia, que ya había sufrido antes graves mermas en su autoridad y crédito, descendió juntamente con la credulidad a su más bajo nivel. En el siglo XIX todavía ha mostrado fuerza para elevarse otra vez y para superar en Alemania la llamada *Kulturkampf*, mientras que en Francia el Estado se declaró al final decididamente por su separación de la Iglesia. La Gran Bretaña fué en este siglo el país del darwinismo y de un

pensamiento naturalista altamente desarrollado, como lo fué también Alemania. En general, dicho pensamiento alcanzó en ese mismo siglo una altura no igualada por ningún otro siglo en su totalidad desde los principios del cristianismo. Frente a él, todos los restos de lo eclesiástico y de la credulidad cristiana han intentado ciertamente afirmarse convirtiéndose cada vez más en instrumentos de los intereses políticos y del conservatismo social. Fuera de esto, siempre queda lo que al finalizar el siglo denominó un alto y cultísimo prelado la religión de los paganos, es decir, la persistente devoción de los campos en donde el sacerdote incorpora todavía todo lo que los habitantes han recibido como elementos de cultura. El nombre está lleno de significación, puesto que en un principio en las lenguas románicas fué la denominación corriente de los lugares y de los habitantes que mantenían su fe en los antiguos dioses, cuando casi todas las ciudades del llamado *Orbis Terrarum* se habían convertido ya al cristianismo.

65. Lo trágico de estas oposiciones y luchas no reside tanto en el campo intelectual como en el moral. La activa conciencia moral, cuando más se extiende a problemas de conciencia, es decir, a problemas que tienen una profunda significación ética, está todavía, como desde los tiempos más remotos, en íntima unión con la fe religiosa, con las representaciones de las doctrinas sobrenaturales, que valen por una parte como ideales de perfección moral y, por otra, como legisladores morales, como observadores y guardianes de la conducta de los hombres y de sus modos de pensar. En verdad, de la creencia en los dioses y en Dios han surgido fuertes motivos de reverencia y devoción que también han tenido vigor algunas veces en la conducta de los hombres entre sí. Dichos motivos tenían tanta mayor importancia, porque en tales sentimientos frente al poder supremo también estaban obliga-

dos a participar, por lo menos en apariencia, los poderes más altos en el sentido terreno —lo cual constituía una limitación interna de este poder humano que redundaba constantemente en favor de los súbditos y esclavos—. En el otro platillo de la balanza quedan ciertamente los infinitos horrores de la persecución, del desvarío, del fanatismo, de la tiranía sacerdotal, de la hipocresía, de la disimulación religiosa de los vicios, de la divinización de los hombres o de su indigna adulación: negras y espesas manchas en la memoria de la humanidad que por primera vez, y de un modo creciente desde hace unos doscientos años, nos ha dado la conciencia de una época que está progresando y liberándose; a pesar de las continuas y nuevas guerras entre naciones y dentro de las naciones, a pesar de las manifestaciones cada vez más frecuentes de esa guerra de todos contra todos que afecta a la médula más íntima de la vida social. Precisamente por esto no cabe tomar sino muy en serio la debilitación, la desarticulación de la conciencia moral que vemos aparecer en tantos sitios en conexión real o ficticia con la creciente incredulidad e ilustración. Pues por muy deficiente que sea la base de la credulidad, mejor es que ninguna. Las graves consecuencias que Platón describe en el libro VII de su República, son en nuestra época completamente idénticas a las que él mismo experimentó. Se describe allí cómo los hombres han sido atados desde la infancia en una caverna subterránea, y cómo, incapaces de movimiento, no han visto sino sombras a las que tienen por cosas reales. "Si a uno de ellos se le quitaran las ligaduras de manera que pudiera volverse y ver por sí mismo el fuego que irradia junto a los objetos iluminados, quedaría cegado sin poder resistir apenas tal visión y preferiría volver otra vez los ojos a las sombras, en donde encontraría más verdad y claridad que en las cosas mismas. En cambio, quien se hubiera acostumbrado ya a la luz, no tendría

ningún deseo de estar en la caverna, consideraría en muy poco los honores y elogios que se tributan a quien más profundamente está sumido en sus sombras, y no envidiaría en modo alguno el prestigio que pudiera gozar por ello entre los demás prisioneros." Constituye ciertamente una fatalidad el hecho de que exista la luz del conocimiento científico y de que sólo unos cuantos estén en condiciones de aceptarla y poderla soportar, mientras la mayoría de los humanos continúan en la caverna, permaneciendo entre aquellas sombras más consolados y tranquilos en sus ánimos que cuando les hieren y confunden algunos rayos de luz. Esta es la razón del daño enorme que en la formación y cultivo del alma produce la mezcla y confusión de elementos religiosos y científicos, creyentes y escépticos; y la razón, también, de que la moral siga manteniendo sus aparentes apoyos religiosos, por no disponer de ningún sustitutivo para ellos ni estar en condiciones de crearlos. Esta es la gran cuestión crítica de nuestra época: si partiendo de ideas científicas, filosóficas, puede y ha de surgir una ética cuya enseñanza dé buenos resultados, una ética eficaz que renuncie decididamente a toda suerte de garantías sobrenaturales y suprasensibles, abandonándolas de una vez a la credulidad. No de modo distinto a como nosotros hemos abandonado, a partir de los últimos doscientos años sobre todo, aquellas viejas y poderosas creencias en duendes, fantasmas, brujas y diablos a quienes encuentran en ellas entretenimiento o satisfacción, sin que esto suponga nada para el conjunto de la vida social ni pueda aspirar a ningún valor.

LIBRO SEXTO

SOCIOLOGIA APLICADA Y EMPIRICA

66. Hemos renunciado a exponer las evoluciones históricas de lo que denominamos "estructuras de referencia" *(Bezugsgebilde);* y si en los restantes capítulos parecieron tan poco indispensables como en éste las referencias a dichas evoluciones, es porque así quedaba establecido, sistemáticamente, el carácter fundamental de la Sociología pura. La diferenciamos, pues, de la Sociología aplicada considerando que ésta representaría precisamente el intento de valorar los conceptos sociológicos para la comprensión de los estados actuales de cosas y de las grandes transformaciones históricas y, en general, para la comprensión de la evolución humana. Debe advertirse, a su vez, que los conceptos sociológicos tienen un carácter especial comparados, por ejemplo, con los conceptos de las ciencias naturales, ya que éstos se refieren siempre a cosas que por lo menos tienen la posibilidad de ser pensadas como visibles o perceptibles en algún modo. La Sociología pura, por el contrario, trata de entidades que no son perceptibles, sino que se piensan como algo que en principio sólo existe en la conciencia de las personas humanas que están y se mueven dentro de una de esas entidades. Una entidad tal, sin embargo, existe también en segunda instancia para todas las demás personas y entidades eventuales que reconocen su existencia a través de determinadas características, reconociéndola como tal cuando en algún modo están dispuestas a entrar en relación con ella o a unírsele, sobre todo cuando dicha entidad reconoce a las otras como semejantes, como existentes para ella y en relación con ella. El ejemplo de más peso lo

ofrece el reconocimiento de derecho internacional de un Estado y de su gobierno por parte de otros Estados y gobiernos. En la historia de los Estados dicho reconocimiento o su eventual denegación constituyen acontecimientos importantes. A ellos son, sin embargo, semejantes muchos acontecimientos propios de otras esferas más modestas. Por ejemplo, el reconocimiento de un sindicato por el director de una gran empresa, lo cual significa que se le hace valer como existente y capaz de actuación, del mismo modo que en derecho internacional el reconocimiento tiene por consecuencia la aceptación de una relación diplomática. Tampoco es de otra índole, entre estudiantes de una escuela superior, por ejemplo, el mutuo reconocimiento de sus respectivas asociaciones, ya se trate de un reconocimiento general o especial de las otras considerándolas como corporaciones estudiantiles "capaces de dar satisfacción", o como del mismo tipo que la propia, lo que equivale también a incluirla dentro de una asociación o agrupación más amplia que se comporta a su vez, respecto a las mencionadas corporaciones, como una federación respecto a los diversos Estados federados.

67. Mientras la Sociología pura se limita a pensar y describir las entidades sociales estáticamente, o sea en estado de reposo, la Sociología aplicada tiene que ocuparse por completo de la *dinámica* o movimiento de dichas entidades. La observación de las "estructuras de referencia" comporta ya los elementos de tal dinámica. Así, pues, las entidades y las estructuras más importantes tienen de común el que la historia se refiera a ellas preferentemente. De importancia general es la historia de los Estados, de las Iglesias; pero lo es también la de las ciudades que desempeñan o han desempeñado un papel importante como expresiones de lo comunal. Para determinados círculos y agrupaciones sociales reducidos su misma historia particular es suficientemente valiosa e importante, y

aun digna de investigaciones detenidas que quizá adquieran cierto valor para la "ciencia histórica" general. Por otra parte, la importancia de esta última es mayor o menor para un determinado Estado o Iglesia. Así vemos también que la historia de una ciudad insignificante tiene valor para sus habitantes, que una secta religiosa pone más amor en el cultivo de su propia historia que en el estudio de la evolución de aquella Iglesia de donde se separó o fué excluída. Las normas sociales, en cuyo punto central está el derecho, son investigadas y observadas también de modo muy diverso en su historia, y ésta, a su vez, según los diferentes Estados, religiones, etc. Extraordinariamente variada es asimismo la historia de los valores sociales: sobre todo del lenguaje, de la religión, de las artes, de las ciencias; dentro siempre de la mayor variedad en cada país y en cada sector político. Como ya se ha observado, en las "estructuras de referencia" sociales encontramos las más fuertes incitaciones para la observación histórica o evolutiva, en donde la visión del devenir comprende siempre la del fenecer.

68. La Sociología aplicada se diferencia completamente de la historia, aunque ésta tiene que aproximársele a medida que adquiere mayor carácter científico. Mientras la Sociología pura no exista sino como un sistema más o menos firme de conceptos y teorías, la Sociología aplicada sólo puede considerarse como un intento de valorar determinados conceptos y teorías que gozan de una cierta aceptación provisional, para la comprensión de las evoluciones históricas. No solamente debe admitir, pues, los resultados más generales de las investigaciones históricas, cuyas aportaciones no puede competir, sino que tiene que dejar actuar en ella las grandes exposiciones históricas, aunque pudiendo diferenciar sus propios puntos de vista de los más generales de la investigación histórica. La sociología aplicada habrá de estar siempre en contacto

con ese ensayo de historia universal que ha logrado cierta aceptación bajo el nombre de filosofía de la historia. La historia universal, esto es, la historia de la evolución de la humanidad, ha tenido que alterar su fisonomía de la manera más sorprendente. Hasta hace dos siglos seguía dependiendo aún de la historia de la creación según el Viejo Testamento, y de la creencia, fortalecida por el cristianismo, de que la humanidad se acercaba a su fin y de que a los creyentes en Cristo se les reservaba la bienaventuranza eterna, mientras los otros, cuya mayoría era bien notoria, estaban perdidos para siempre. Aunque la Iglesia romana se opuso a estas creencias y se organizó completamente pensando en una duración ilimitada, mantuvo, sin embargo, la idea de la inevitable perdición del "mundo", idea que pasó también a la religiosidad protestante, como podemos ver claramente en Sleidamus. Bajo la influencia del humanismo y de toda la mentalidad moderna que se alimentaba en la antigüedad clásica, Bodino, Hobbes y algunos otros se erigieron en representantes de una concepción, que acabó por prevalecer, según la cual la humanidad, en una marcha evolutiva cuyas dimensiones se extienden muy por encima de la fábula judía de la creación, se ha levantado poco a poco de un estado rudo y salvaje hacia la civilización, sin que este progreso haya terminado aún en modo alguno. Esta concepción sólo fué aceptada de un modo general en el siglo XVIII, como puede verse en las lecciones de Schiller; en el siglo XIX, después de haber sido relegada a un último plano por un mundo conceptual reaccionario y romántico, vino a encontrar un apoyo decisivo en la teoría biológica de la evolución, la cual, aunque modificada en formas diversas, ha vencido en pocos decenios la muy comprensible oposición del propio sentimiento humano. Así, pues, la historia universal no puede seguir hoy ningún otro camino que el que la ciencia le ha señalado. La historia universal hubo de aco-

ger los resultados admitidos desde mucho antes, tanto por la prehistoria como por la etnología y la investigación de la cultura: las cuestiones de cómo pudo vivir el hombre primitivo, de cómo pudo defenderse contra los animales salvajes y contra sus semejantes, hacía mucho que habían sido planteadas; al mismo tiempo que se había establecido la división de las edades prehistóricas en edad de piedra y bronce, y la iniciación de la edad histórica con la del hierro, refiriéndolas a la importancia de las armas y de los instrumentos humanos y a la capacidad de fabricarlos. A esto correspondía también la diferenciación entre las primeras actividades de ocupación —recolección de frutos, caza y pesca— y la edad del trabajo, que con la cría de ganados y con la azada ha conducido a la agricultura y a la multiplicidad de oficios y artes. Estos rasgos fundamentales de la evolución humana ya no pueden volver a borrarse, y habrán de dar permanentemente a la humanidad una conciencia de sí misma muy diferente de la judeo-cristiana. Con todo, a la investigación sociológica cabe excluirla tanto menos de este modo de ver las cosas —fundamentado preferentemente en las ciencias naturales—, cuanto más se convierte la historia universal en historia propiamente dicha, esto es, en historia de la cultura, la cual se divide por sí misma en historia social (es decir, de la economía preferentemente), historia política e historia del espíritu. La historia política ha ocupado hasta ahora el primer plano, hasta el punto de constituir el campo de trabajo propio de la "ciencia histórica"; pero esta etapa hay que considerarla como superada. La sociología aplicada parte necesariamente de la base de la vida económica de la que tan poco se preocupaba un historiador tan grande como Ranke, porque seguramente no había podido desprenderse del todo en su conciencia de la leyenda del origen sobrenatural de la humanidad. Los hechos económicos, la diversa importancia de las activida-

des rurales y urbanas —de las grandes ciudades sobre todo—, de la cría de ganados y del cultivo del campo, de la industria, del comercio, de las actividades libres y doctas (en su influencia sobre la formación de la comunidad y del Estado), así como las actividades guerreras: todo ello ha arraigado tanto en nuestra conciencia que no podrá ser ignorado por la historiografía del porvenir. Si la Sociología aplicada no ha de obtener otra cosa que beneficios de la investigación histórica, la historiografía a su vez no podrá por menos de permitir la entrada en ella de los puntos de vista de la Sociología aplicada.

69. Tarea muy afín a la de la Sociología aplicada, en cuanto trata de ser más científica que la filosofía de la historia, es la observación de períodos culturales aislados, de las propias culturas en su desarrollo y muerte. Tan sólo dos grandes casos quedan abiertos a la experiencia y al conocimiento científicos: el uno, acabado y *completo*, por poder observarse en todo su desarrollo —nacimiento, crecimiento, florecimiento, decadencia y ruina— y en sus frutos y resultados permanentes; el otro, incompleto, caracterizado por enormes innovaciones y progresos, y que sólo puede conocerse hasta el límite de nuestro vivir contemporáneo, de tal manera que únicamente con gran precaución o con grandes reservas cabe sacar conclusiones prematuras de la comparación de esta marcha evolutiva con la ya cerrada por el tiempo. Claro está que en muchos territorios del Oriente, muy distantes entre sí, conocemos también la existencia de antiquísimas evoluciones culturales, y que algunas de ellas parecen desafiar la caducidad; tal se pensaba todavía hace pocos decenios de la cultura china, desde entonces en profunda crisis, no menos que la del imperio japonés derivada de aquélla. Todas estas viejas culturas, iguales probablemente a aquellas otras cuyas huellas han sido descubiertas en el lejano continente del Oeste, sociológicamente consideradas se las

concibe como perseverando duraderamente en sus fundamentos comunitarios, a los que deben precisamente su duración. Por eso también, después de alcanzar un alto grado de civilización en la vida, en las artes y en el pensamiento, han podido permanecer largamente en un cierto estado de reposo poco perturbado: porque han seguido siendo culturas predominantemente campesinas, aldeanas. La evolución de la sociedad, la de las ciudades, de donde sale y se generaliza la creciente población y riqueza, el transformador intercambio de bienes y el incesante movimiento de los hombres y de sus medios de transporte por tierras y anchos mares, les ha sido ajena hasta una época muy moderna. Pero esa evolución ha empezado ya a ejercer sus efectos.

Estos efectos son los que en dimensiones relativamente pequeñas percibimos en la antigüedad helénico-romana, y en dimensiones enormes en la evolución histórica que envuelve aún nuestra propia vida con resultados todavía imprevisibles: campo obligado de la Sociología aplicada. Esta, con los medios auxiliares de las formaciones conceptuales y de las teorías sociológicas, puede seguir hasta la hora actual, en sus rasgos fundamentales, la marcha histórica de la evolución europea que cada vez se extiende más sobre los otros continentes. La Sociología aplicada desemboca, pues, en una investigación fundamental que no le ofrece la investigación histórica: la de la vida social contemporánea, concebida en su marcha adelante, en su incesante transformación.

Esa investigación, sin embargo, es lo que se propone como objeto una tercera parte de la Sociología especial que por su método trata de diferenciarse tanto de la sociología pura como de la aplicada. Este método consiste concretamente en la investigación de los propios hechos sociales; el método de la observación y de la comparación basada en las observaciones: el método empírico, induc-

otros acontecimientos de la naturaleza; pero no lleva a cabo con rigor esta concepción fundamental. Quetelet tuvo un éxito enorme. Su mayor éxito consiste en haber oscurecido poco a poco la estadística cultivada con tanta pasión hasta entonces, y haber hecho que el nombre de estadística reciba un sentido completamente nuevo o, mejor dicho, un doble sentido: por una parte, el de simple método, por otra, el de una supuesta ciencia como aplicación de aquel método, cuya esencia se hace consistir en la observación de masas, de masas *sociales*. Tanto uno como otro significado de la palabra estadística están reñidos con su significado histórico. Que pueda alcanzarse la meta por comparación de números, obtenidos, establecidos y publicados oficialmente en cada país de modo diverso (cuando llega a hacerse), que pueda alcanzarse una ciencia del movimiento de la población —esto es, de los nacimientos, matrimonios y divorcios, crímenes, suicidios y otros acontecimientos de este tipo que se suceden normalmente en todas partes—, es cosa que hay que poner en duda, pues los hechos mismos y su comprobación son demasiado diversos según las costumbres y leyes de cada país y las prácticas de los gobiernos o de los organismos oficiales para que sean realmente comparables partiendo de números escuetos. Una comparación tan extensa y vaga —la única posible— entre grandes territorios no conduce en modo alguno al conocimiento de las causas dominantes en un territorio determinado, y en este sentido una gran parte de lo que ha ofrecido G. von Mayr en su obra *Statistik und Gesellschaftslehre* es de dudoso valor, no obstante estar compuesta con extraordinaria aplicación y ser en todo caso importante y provechosa.

71. La Sociografía recoge otra vez el problema de la antigua estadística, pero con más amplios medios de conomiento y sin aspirar —con éxito bien dudoso— a establecer hasta el nombre, como todavía intentó inútilmente

Wappäus, quien ha realizado por otra parte una importante labor en el sentido de la nueva estadística. La Sociografía, igual que la antigua estadística, se propone como objeto el estudio de los países y de sus gentes: por lo tanto, está orientada de modo más inmediato hacia el estudio de un territorio determinado y de determinados hombres como habitantes del mismo. De ahí que su material lo encuentre en primer término en los datos que le proporciona, tanto a ella como a la supuesta ciencia estadística, la estadística oficial o administrativa; y no es ocioso recordar que los centros oficiales estadísticos han surgido partiendo totalmente del sentido y voluntad de la vieja estadística. Pero si la que hoy se llama "estadística como ciencia" puede satisfacerse con el aprovechamiento de los resultados de la estadística oficial, basándose en exposiciones que son por naturaleza sociográficas —las de la economía nacional y del comercio, por ejemplo—, con ello, en cambio, no puede satisfacerse un espíritu más rigurosamente científico. Las publicaciones oficiales son necesariamente limitadas, y, por otra parte, más que a fines científicos a lo que sirven es a los fines de la administración del gobierno. La Sociografía tendría que examinar ese mismo material de acuerdo con sus propias intenciones. Es lo que sucede en los centros oficiales de estadística cuando para la preparación de un material determinado se llama a una personalidad especializada que procede con interés verdaderamente científico; pero claro está que no es éste un caso muy frecuente y que queda al margen y por encima de la propia misión oficial. Las comunicaciones impresas de las oficinas de estadística son en la mayoría de los casos composiciones sumarias que suelen ir acompañadas cada vez con más frecuencia de dibujos, imágenes, diagramas y cartogramas, para facilitar la visión de conjunto. Suele realizarse también un trabajo serio en descubrir las causas de las diferencias existentes entre los hechos me-

dios, que son los más susceptibles de comparación mediante cifras relativas. Increpando a los organismos oficiales por su temor a las tablas, von Mayr señala al mismo tiempo que únicamente puede obtenerse una comprensión profunda de la significación de los números que él presenta, por medio de amplios estudios geográficos especiales y por investigación de las tendencias temporales evolutivas. Sin embargo, por lo que yo puedo saber, von Mayr no ha investigado o no ha hecho investigar nunca el material primario de la estadística, aunque en un campo limitado, como, por ejemplo, la ciudad de Munich, habrían podido obtenerse algunos resultados útiles para aclarar problemas que a él le interesaban especialmente. Es bien comprensible que la Sociografía tenga que basarse en esas investigaciones geográficas de detalle que von Mayr omite, deseándolas tan sólo como complemento: sólo así se consigue un procedimiento verdaderamente científico. Si yo combato la habitual manera de establecer y comparar observaciones cualesquiera de hechos sociales, en esto tengo también un valioso antecesor en Wappäus, quien dice, entre otras cosas: "en la estadística, dejar hablar a los números por sí solos es posible únicamente cuando quien pone los números tiene un conocimiento completo y exacto de las relaciones reales de que se trata". Yo diría: el sociógrafo tiene que apoyarse en terreno seguro, tiene que conocer gentes y lugares de otro modo que a través de números que le miran fijos desde los libros; así por lo menos podrá interpretar luego de modo más seguro los números analizados por él. Es, pues, evidente que el sociógrafo ha de atenerse en lo posible a su patria o al lugar de su residencia, aunque emplee los métodos de la estadística para penetrar las conexiones existentes. De este modo la Sociografía se pone en contacto con otras materias cultivadas hoy con mayor o menor interés, como el folklore, la geografía estadística y la investigación antro-

pológica. La Sociografía debiera ser el punto central de tales investigaciones y constituir una sola disciplina científica uniendo los métodos estadísticos con otros métodos de observación asequibles. La cooperación sistemática habrá de ser indispensable. Dicha cooperación se ve estimulada entre los miembros de la Sociedad alemana de Sociología, algunos de los cuales ya se han dado a conocer como investigadores familiarizados con los métodos estadísticos. Cabe esperar que entre los miembros de la Sociedad alemana de estadística, como estadísticos de profesión, exista una plena comprensión de la idea de la Sociografía, o sea de su diferenciación como ciencia respecto a la supuesta estadística actual, y que dicha comprensión habrá de aumentar y de extenderse.

72. La Sociología, en su significación de conjunto como investigación de la vida social, ha tenido en el transcurso de los últimos ochenta años una importancia cada vez mayor. Este creciente interés se ve dificultado por el hecho de que muchas veces se la comprende exclusivamente como ciencia de conceptos, y claro está que entre el gran número de aquellos que toman parte activa en la investigación de la vida social, bien como personalidades de la política general, o como políticos y reformadores sociales en particular, los doctos, que son quienes han desarrollado y cultivado el interés puramente teórico y filosófico, no pueden ser numerosos. Cosa distinta sucede cuando a la Sociología se enlazan investigaciones empíricas.

La nueva estadística se caracteriza por no haber podido poner pie seguro en el círculo de las ciencias, de las ciencias académicas sobre todo. Cuando se enseña estadística se trata normalmente del método estadístico, de un método elaborado por los matemáticos, que hasta se presenta como una rama de la matemática, y que muy pocas investigaciones científico-sociales están en condiciones de

utilizar prácticamente. En cambio, lo que von Mayr —que tan lejos está del método matemático— ha enseñado y expuesto en su gran obra como estadística científica, permanece en conjunto completamente ajeno a la enseñanza superior. La enorme diferencia existente entre esta supuesta ciencia y aquel método —cuyo refinamiento y perfección es hoy mucho más útil para el astrónomo y el físico que para nosotros los sociólogos—, o no es conocida, o no se cree que valga la pena comprenderla.

La frase del gran matemático Laplace en su tratado sobre las probabilidades, puesta por Quetelet al frente de su obra sobre el hombre, vale también para la Sociografía:

"Empleemos en las ciencias morales y políticas el método fundado en la observación y en el cálculo, ese método que en la ciencia natural nos ha rendido ya servicios excelentes."

Aquí entra también en consideración el cálculo de probabilidades, pero su campo de acción está rigurosamente limitado; los hechos de la vida social se diferencian tanto de aquellos otros en los que se ocupa el investigador de la naturaleza, que la diferencia no hay que perderla de vista, pues en ellos siempre intervienen las formas de la voluntad social, de las entidades sociales, que no tienen igual en la naturaleza. Por eso habrá de ser favorable para las investigaciones sociográficas la familiaridad con los conceptos de la Sociología pura. Los hechos mismos y su causalidad vuelven a remitir a ella en gran parte; pero esto no constituye motivo suficiente para dejar de comprenderlos y de interpretarlos al mismo tiempo como hechos de la naturaleza, si ésta se concibe en su sentido amplio y adecuado.

INDICE GENERAL

Consideraciones preliminares 9

LIBRO PRIMERO

CONCEPTOS FUNDAMENTALES

El tema 19

Consideraciones preliminares 988

1. Supuestos: la convivencia humana como hecho. Sentimientos, querer. Querer común. Entidades. División de la Sociología 19

2. Voluntad esencial y voluntad de arbitrio. La acción social 22

3. Cosas que "valen" como objeto de la Sociología pura. El pensamiento de lo valioso como objeto de convenio o decisión 26

4. Comunidad y sociedad 29

LIBRO SEGUNDO

ENTIDADES O FORMAS SOCIALES

Capítulo 1: Caracterización general 35

5. El pacto como tipo racional e ideal de las relaciones sociales. Contrato. Igualdad y desigual-

dad, libertad y servidumbre en las relaciones sociales. Comunidad de sangre, vecindad, cooperación. Relaciones comunitarias y societarias 35

Unidades sociales. Estamento, clase, pueblo, capa superior, nación. El partido como realidad y como tipo ideal 38

Cuerpos sociales. La asociación como tipo. Alejamiento del cuerpo social comunitario del tipo ideal. Cuerpos sociales de dominación y de compañerismo. Condiciones de la autoridad. Su formación familiar y religiosa. La hermandad como tipo de agrupación igualitaria. Carácter comunitario de las agrupaciones autoritarias e igualitarias. Carácter societario de las asociaciones. Tipo ideal y concepto genérico de la asociación. Teoría del derecho natural. Hobbes. Individualismo. Crítica teórica de la doctrina de Hobbes. El Estado como organismo ético según Georg Waitz. Lo comunal. El Estado como mecanismo. Su realización en las colonias 41

Capítulo II: Relaciones sociales 51

A. Relaciones comunitarias

I. Relaciones de dominación

6. Prototipo: autoridad de la madre sobre su hijo. Matriarcado o patriarcado. La dignidad paterna como tipo de autoridad sacerdotal y secular. La autoridad paterna como autoridad de la vejez. Gerontotrofia. El carisma y la natural superioridad de la vejez. Los viejos

en la vida política. Los grupos de los denominados. Despotismo. Teocracia. La jerarquía como expresión de dominación unitaria. Estamentalismo y federalismo. Aristocracia. Relación con el soberano. La vejez en la aristocracia. Contenido de la autoridad. Uso anticomunitario de la autoridad. Tiranía. Evolución de la dominación comunitaria hacia la societaria 51

II. Relaciones de compañerismo

7. Hermanos. Confraternidad. Compañerismo en la lucha. Camaradería. Amistad. Hermandad femenina. Agrupaciones de hombres. Vecindad. Compañerismo profesional. Estamento. Del compañerismo comunitario al societario. Transformación del compañerismo en hostilidad. Acciones de provisional carácter compañeril en la masa. Cooperativismo. El espíritu cooperativo como reacción frente a la evolución societaria 66

III. Relaciones comunitarias que tienen carácter autoritario e igualitario

8. Matrimonio. Relación con la religión. Matrimonio basado en la voluntad esencial o establecido por contrato. Teoría del matrimonio en el derecho natural. El matrimonio único como tipo normal. Matrimonio de conciencia y matrimonio furtivo (concubinato). Matrimonio y derecho. Relación del matrimonio con otras fuerzas sociales. Otras relaciones de dominación y compañerismo. Características de su origen 75

B. Relaciones societarias

9. Definición. Contrato. Evolución hacia las relaciones societarias. Ejemplos. Relaciones societarias: relación de trabajo, relación entre Estados, relación de arrendamiento urbano y rústico, relación de acreedor y deudor. Tipo ideal de las relaciones societarias. Espíritu comunitario en las relaciones societarias 84

10. Entidad social y teoría de las relaciones. Oppenheimer (sobre la analogía entre organismos naturales y sociales) 95

Capítulo III: Unidades sociales 105

A. Unidades económicas

11. Estamentos. Estamentos señoriales, estamentos profesionales. Conciencia estamental. Sociedad burguesa. Clase. Clase poseedora, clase obrera, clase media *(middle classes)*. Su posición en la lucha de clases. Luchas estamentales en el absolutismo. La lucha de clases como lucha de partidos. Concepto de la sociedad en la filosofía del Estado. Sociedad burguesa 105

B. Unidades políticas

Sociedad humana. La sociedad burguesa como ciudadanía. Pueblo. Nación. Nación estatal, natural. El pueblo como unidad social más comunitaria, la nación como unidad más societaria. Oposición entre nación y

pueblo y entre clases. Enlace de las luchas de clases con los estamentos. Extensión de la conciencia nacional. El partido como unidad social. Partidos religiosos y políticos. Paisanaje. Compañerismo de lengua y costumbres 114

C. UNIDADES ÉTICO-ESPIRITUALES

Cristiandad. Unidad social del protestantismo. Escuela de arte, escuela de filósofos. Los estamentos y clases como unidades ético-espirituales 119

Capítulo IV: Agrupaciones sociales 121

12. Características del cuerpo social como hecho exclusivamente social. El cuerpo social como persona. Origen de los cuerpos sociales de relaciones naturales (tipo: la familia como agrupación familiar). Por efectiva convivencia y vecindad. Por un acto especial de voluntad (por acto de fundación o por voluntad ajena) 121

13. La asociación como concepto normal del cuerpo social. Su carácter societario. Sociedad mercantil. Sociedad anónima. Sociedad secreta. Agrupaciones comunitarias. Clan. Lo comunal. Hermandad. Paisanaje 123

14. El gremio como agrupación de personas. La sociedad anónima como unión de dinero. Sindicato. Cártel. Agrupaciones económicas y Estado 131

15. Tipo normal del Estado. Soberanía. Sus funciones. El Estado perfecto como orden perfecto de todas las relaciones vitales. Medios. 140

16. El tipo normal y la realidad del Estado. La república universal. Estado limitado geográficamente. Confederación, federación, Estado unitario. Unidad del poder soberano y división de poderes. Fundamentación del Estado en el pacto de soberanía. En la soberanía popular. Asamblea nacional. La asamblea primitiva de Hobbes. Rousseau y la revolución permanente. Evolución del Estado hacia el tipo ideal. La paz mundial. Hechos que señalan la evolución hacia la unidad soberana en Estados importantes 142

17. Concepto normal de la Iglesia 150

18. Estamento sacerdotal. Evolución de la organización episcopal en el cristianismo 152

19. Tendencias de la Iglesia a la universalidad. Su misión salvadora. Sus misiones temporales. Iglesia y Estado. Concordato. Cisma protestante y evolución del Estado. Peculiaridad de este proceso en Inglaterra. Iglesia y sectas. Líneas directrices para la evolución de las Iglesias 154

20. Sentido de comunidad de la unión religiosa. Carácter societario de la Iglesia como institución. Agrupación de creyentes como entidad puramente comunitaria. Forma societaria de las asociaciones religiosas sin carácter institucional. Asociaciones éticas .. 159

LIBRO TERCERO

VALORES SOCIALES

Capítulo I: Valores económicos 163

21. La entidad social como sujeto de valores sociales. Concordia y discordia en la aspiración a objetos de valor 163

22. Propiedad. Propiedad colectiva y propiedad privada. Relación de prioridad de ambas. Lógica y objetivamente. Su fundamentación según voluntades sociales diferentes 165

23. Fundamentos sociales e individuales de la propiedad. Comunismo primitivo. Propiedad particular de derecho natural. Origen de la propiedad privada 168

24. Disolución de la comunidad campesina. Como evolución de la comunidad hacia la sociedad. La propiedad en capital como propiedad privada natural y general. Propiedad societaria. La comunidad campesina y los pastos comunes como expresión de la comunidad. Tendencias retrógradas en la estimación de la propiedad privada. Impuesto estatal o propiedad del Estado. Propiedad de importancia individual y social. Propiedad privada societaria como propiedad en dinero. Concepto del dinero y de la fortuna. Origen de la propiedad común societaria partiendo de la propiedad privada, y persistencia de ésta dentro de la primera. Importancia de la propiedad societaria como poder del capitalismo 172

25. Concepción teórica de la voluntad social que condiciona a la propiedad: concepción natural de las formas de vida social. La forma social como pensamiento y voluntad comunes. Voluntad esencial y voluntad de arbitrio. Significación del derecho natural para establecer esa diferencia 178

26. El derecho natural de la antigüedad: vigencia natural o instituída de los valores morales. Derecho natural de la Iglesia. Derecho natural absoluto y relativo. Scotismo y nominalismo. Concepción natural de lo social en el derecho racionalista de Tomás Hobbes. Su insuficiencia como teoría sociológica. Modo de completarla mediante el concepto de voluntad esencial y de comunidad 180

27. La concepción histórica de la propiedad común y de la propiedad privada: desaparición del comunismo agrario en la época moderna. Evolución hacia la gran empresa agrícola dirigida en forma capitalista. Opiniones de Buchenberger sobre la prioridad de la propiedad común 186

28. La teoría de Georg von Below sobre el primitivismo de la propiedad privada 189

Capítulo II: Valores políticos 197

29. Significación política de los valores económicos. El valor de la patria común. El valor del Estado y de su constitución 197

Capítulo III: Valores sociales éticos 201

30. 1. Instituciones: significación ética de los valores políticos. Instituciones religiosas como valores éticos. 2. Personas vivas. 3. Personas muertas. 4. Las cosas como valores ideales y éticos. 5. Recuerdos 201

31. Recuerdos comunes 206

32. La fama 208

33. Signos: Signos naturales. Signos establecidos. Signos artificiales. Signos individuales. Signos sociales. Origen de los signos sociales por acuerdo, convenio, validez natural. El lenguaje. Su origen. Los signos sociales como normas. Señales. Signos públicos. Signos secretos. Signos de la validez de decisiones y leyes. Documentos. Juramento. Signos de relación. Símbolos. Símbolos religiosos. Fetichismo. Palabras mágicas. Escritos confesionales como símbolos. Simbología. Signos honoríficos y títulos. Símbolos del poder 210

LIBRO CUARTO

NORMAS SOCIALES

Capítulo I: Características generales 225

34. Norma. Mandato. Prohibición. Los mandatos y prohibiciones como normas. Normas sociales. Mandar y prohibir. Otros modos de determinar la voluntad ajena. Formas del mandar y del prohibir. Su diferencia

respecto a los demás modos de determinar una voluntad. Derecho y deber 225

35. El deseo, el ruego, la súplica, la plegaria, el ruego como forma de la orden, el consejo, la exhortación, la advertencia. Las órdenes más generales de la relación o del círculo social. Fundamentación de las normas en la naturaleza general e individual de la relación social. Ejemplo: las normas en el matrimonio. Derechos y deberes en la unidad social. En el cuerpo social 231

36. Concordancia de voluntad como supuesto del sistema de normas. Formas de unificación de la voluntad en las entidades sociales autoritarias. Y en las igualitarias 238

Capítulo II: Orden 243

37. El orden como esencia general de las normas sociales. Diferenciación del derecho y de la moral del simple orden 243

38. La necesidad del fin social, origen del orden. El orden en la familia. Alteración de este orden. El orden en la casa de vecindad. La policía como factor del orden 244

39. Fundamentación de orden, derecho y moral en la concordia. Fundamentación de la costumbre como hábito social en la concordia. La religión en su relación con la concordia y la costumbre. Normas de la concordia en las relaciones y círculos sociales (por ejemplo, en la familia). Forma animal del orden en la unidad social. Afirmación del

orden en la decisión y resolución de diferencias. La resolución de litigios por el tribunal como raíz del derecho. Forma razonable del orden en el cuerpo social. Orden establecido. Ley. El derecho como querer de lo justo, de lo razonable. Derecho popular como estatuto y derecho consuetudinario 247

Capítulo III: Derecho 251

40. El derecho consuetudinario como efecto de la costumbre. Orientación de la ley hacia el futuro. El derecho originado por la coacción. Por la voluntad de la mayoría. Justificación de lo nuevo como restauración de lo viejo. Justificación sobrenatural de la innovación forzada. Lucha entre lo nuevo y lo habitual. Judicatura y sacerdocio. Derecho consuetudinario y derecho revelado 251

41. Derecho natural. Derecho natural teológico y escolástico. Derecho natural racionalista. Hobbes como fundador del derecho natural racionalista. Analogía entre derecho internacional y derecho natural racionalista. Ideas de Hobbes y de Kant sobre la Sociedad de Naciones 255

42. Derecho natural comunitario. Su fundamentación en el altruísmo. Unidad de derecho y deber en el derecho natural comunitario. La familia como célula esencial. Orden jerárquico y carácter de las atribuciones jurídicas individuales en el derecho natural comunitario y en el societario. Moral y derecho natural. Separación de derecho y mo-

ral como resultado de la evolución de la teoría del derecho natural racionalista 260

Nota: Moral y derecho penal 267

43. Unidad de derecho y moral en el derecho natural comunitario. La crítica del actual orden de la propiedad y de la sociedad como tendencia hacia el derecho natural comunitario. Retraimiento de esta tendencia moralizadora a consecuencia del marxismo. Importancia de la propiedad y del derecho de sucesión en el derecho privado alemán. Crítica de Gierke al derecho de propiedad del primer proyecto de código civil alemán. Al derecho de contrato de salario. Resultado de la crítica 268

44. *Aequum et bonum* en el derecho romano. *Equity*. Significación del derecho natural para la *equity*. Para el derecho comercial.. 274

45. Derecho y moral en Gierke. Derecho libre. Su relación con la equidad y el derecho natural. Crítica del derecho libre. Modificaciones de los principios del código civil alemán por jurisprudencia y legislación. Especialmente del derecho de trabajo. Carácter internacional de la evolución en esta materia. Ayuda estatal en vez de ayuda propia. Lucha de los representantes liberales del capital contra la ayuda propia 276

46. Pronóstico de la futura evolución del derecho: 1. Mayor consideración del hombre activo frente al propietario individual. 2. Acentuación del derecho a la educación. 3. Es-

pecial regulación de los derechos y deberes de los ancianos 281

47. Importancia de la evolución económica para esa evolución del derecho. Cooperativismo .. 284

Capítulo IV: Moralidad 287

48. Moralidad y ética. La opinión pública como sujeto de la moralidad. Esencia y contenido de la moralidad. La conducta de los sexos. Virtudes. Reacción de la sociedad. Moralidad y derecho penal 287

49. *Etica complementaria.* Su raíz en el sentimiento de solidaridad. En el sentimiento de pudor. Decoro. Modificaciones de las reglas del decoro según sexo, círculo vital, unidad social, etcétera. Modificaciones en el transcurso del tiempo 294

50. Cortesía. Diferencia respecto al decoro. Apariencia y verdad en la cortesía. Formas de la cortesía. Modales comunitarios y societarios donde hay igualdad o desigualdad. Tacto. Oportunidad 297

LIBRO QUINTO

ESTRUCTURAS DE REFERENCIA

Capítulo I: Caracterización 311

51. El concepto. Antagonismo y reintegración recíproca. Parejas de conceptos de estructuras de la vida económica, política y ético-espiritual. Conexiones y efectos recíprocos entre

estas categorías fundamentales y en cada pareja de conceptos. Diferencias. Contrastes. Carácter dialéctico de la pareja de conceptos. Síntesis ideológica y real de la correspondiente realidad 311

52. Relación mutua de las categorías fundamentales. Espíritu femenino y masculino en la economía y en la política. Importancia del espíritu femenino en la vida moral-espiritual. Espíritu femenino y masculino y comunidad y sociedad. Necesaria simultaneidad de economía, política y espíritu en la realidad social 315

Capítulo II: Efectividad de los factores. Materialismo histórico 321

53. Variabilidad independiente de cada una de las categorías fundamentales. Para la filosofía especulativa. Marx. Concepción del carácter real de fundamento y superestructura 321

54. Efectos de la vida económica en la del derecho 324

55. Capitalismo y formación del derecho. Disminución del campesinado al hacerse urbana la nobleza. Debilitación de la seguridad jurídica de los estamentos campesinos a consecuencia del derecho sucesorio romano. Unidad jurídica a consecuencia del comercio y del tráfico. A consecuencia del poder de los príncipes. Recepción del derecho romano. Los príncipes absolutos. Protección al campesino. Lucha del absolutismo contra los derechos señoriales políticos y privados.

Aumento de poder de los terratenientes tras la abolición de la vinculación estamental del suelo. Especialmente al este del Elba. Evolución en Inglaterra. La lucha por el derecho como consecuencia de la alteración de los fundamentos materiales. Posición del juez en esa lucha. Transformación de la vida espiritual y de la moralidad. La lucha como un *disputare*. Entre las fuerzas de la perduración y las de la transformación. Apelando a la creencia y a la razón. Reaparición de esta lucha. Relación entre fundamentos materiales y fenómenos espirituales más elevados. Su analogía. Schiller, acerca de esa relación. La lucha de los oprimidos económicamente. Forma de esta lucha en la democracia. Su expresión en la lucha de los partidos políticos. Unión de las fuerzas de la conservación y de la transformación en esa lucha. Materialismo e idealismo en las respectivas clases sociales 326

Capítulo III: Parejas de conceptos. El factor "economía" 337

56. Determinación cuantitativa. Antagonismo. Cooperación de las realidades de las parejas de conceptos cualitativamente determinadas. De aldea y ciudad en circunstancias sencillas. De metrópoli y colonia. Paulatina preponderancia del fenómeno más joven. Perspectivas de la evolución 337

57. La lucha entre el capital y el trabajo como lucha entre una capa más vieja y otra más

joven. Como lucha por la libertad. Como tendencia hacia una comunidad de base económica nueva. Cooperativismo 341

Capítulo IV: El factor político 345

58. Lucha. La nueva clase dominante contra los estamentos señoriales y la monarquía. Reagrupación a consecuencia de la lucha política de la clase obrera. La democracia como instrumento de transformación social 345

59. Unificación de la voluntad política de poder en el Estado moderno. Su peculiar evolución en Inglaterra. La omnipotencia del Estado y la estructuración de la propiedad 346

Capítulo V: El factor espíritu 351

60. Espíritu masculino y femenino. Espíritu femenino, religión y sacerdocio. La lucha entre la credulidad y la mentalidad científica 351

61. Formación de la moral. Su raíz en la tendencia hacia la paz social. La paz económica en la organización igualitaria de la vida económica. Espíritu mercantil y espíritu de cooperación. Una mayor inteligencia como condición de la economía socialista. Como supuesto previo de una nueva moral. La higiene y la eugenesia como orientaciones en este sentido 353

62. Religión y ciencia. Rasgos generales del mundo de las ideas y creencias religiosas 361

63. El monoteísmo como espíritu religioso nuevo. Ideas y creencias del cristianismo. Del Islam 363

64. El pensamiento científico. La lucha entre creencia y saber como lucha por el predominio del espíritu masculino o femenino en las entidades sociales. Por ejemplo, en la familia. Evolución histórica del pensamiento científico 367

65. Lucha entre creencia, saber y moral. Debilitación de la conciencia moral con la creciente incredulidad. Necesidad de una fundamentación científico-filosófica de la ética .. 370

LIBRO SEXTO

SOCIOLOGIA APLICADA Y EMPIRICA

66. Definición de la Sociología aplicada. Los objetos de la Sociología pura 375

67. La Sociología aplicada como descripción de la dinámica de aquellos objetos 376

68. Sociología aplicada e historia, filosofía de la historia, historia universal 377

69. La observación de las culturas como objeto de la Sociología aplicada. La Sociología aplicada desemboca en el estudio del presente .. 380

70. Estadística 382

71. Sociografía 384

72. Métodos 387